
3 1761 09374868 9



LE PRAGMATISME

Américain et Anglais

LE

PRAGMATISME

Américain et Anglais

ÉTUDE HISTORIQUE ET CRITIQUE

Thèse pour le Doctorat ès Lettres
présentée à la
Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PAR

EMMANUEL LEROUX

Ancien élève de l'Ecole Normale Supérieure,
Ancien pensionnaire de la Fondation Thiers,
Maître de conférences de philosophie à la Faculté des Lettres de Rennes.

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN

1922

6

A LA MÉMOIRE
de mes Maîtres regrettés

Frédéric RAUH,
Victor DELBOS,
Emile BOUTROUX.

AVANT-PROPOS

L'auteur de ce travail en conçut l'idée première vers 1910, du temps qu'il était pensionnaire à la Fondation Thiers. L'Académie des Sciences Morales et Politiques ayant justement mis au concours une étude sur *le Pragmatisme* pour la fin de l'année 1911, il rédigea un peu à la hâte, sur cette matière encore insuffisamment explorée par lui, un mémoire qui obtint la première récompense. L'une des secondes était décernée à M. Robet, dont la mort prématurée nous a certainement privés d'un très bon ouvrage.

Le sujet nous était apparu assez important pour mériter une étude beaucoup plus approfondie que notre mémoire. Nous résolûmes d'en faire l'objet d'une thèse. Nous regrettons de publier ce travail aujourd'hui seulement, c'est-à-dire beaucoup plus tard qu'il ne serait arrivé si les circonstances nous avaient permis de nous y consacrer d'une façon continue.

Depuis une dizaine d'années, la matière de notre étude a progressé. La littérature pragmatiste, sans avoir mis au jour de productions aussi marquantes que dans la période précédente, s'est enrichie cependant d'une façon notable. En même temps, elle est devenue beaucoup plus aisément accessible au public français. Les études sur ce sujet, les traductions aussi se sont

multipliées. L'on a réuni en volumes tels articles importants qu'un lecteur de notre pays ne pouvait consulter qu'à la Bibliothèque Victor Cousin, ou tels autres qu'il devait, s'il en était curieux, aller chercher outre-Manche.

Il faudrait souhaiter, dans l'intérêt de la culture, que ce progrès fût assez accentué pour rendre notre travail inutile. Nous croyons que cela n'est pas, et que le pragmatisme, suivant une expression qui rencontre trop souvent son emploi, demeure encore plus célèbre que connu. Les ignorances, les confusions, les contresens sont fréquents sur ce sujet, même parmi les philosophes. L'on pourrait citer tel d'entre eux qui critique longuement le pragmatisme tel qu'il l'imagine en soutenant une thèse parfaitement conforme au pragmatisme tel qu'il est. Peut-être les ouvrages les plus répandus en la matière ne suffisent-ils pas à en donner une idée exacte au lecteur français, trop souvent porté à interpréter les penseurs étrangers à travers les systèmes qu'il connaît, pour peu qu'une ressemblance verbale lui fournisse un semblant de justification. En tout cas, la littérature pragmatiste est dès maintenant assez abondante ainsi qu'assez dispersée pour ne pouvoir être connue en peu de temps et, par suite, pour mériter d'être analysée dans sa totalité.

Or, il est curieux de constater qu'une étude satisfaisante de ce genre fait encore défaut. En France, nous avons eu d'excellents articles de détail, mais tous les livres consacrés au pragmatisme sont restés jusqu'à ce jour déplorablement superficiels. En anglais, l'on peut trouver des études plus sérieuses : citons celle de M. Pratt parmi les adversaires du pragmatisme, celle de M. Murray parmi ses défenseurs. Mais elles sont bien brèves, et dominées par des intentions polémiques. Le seul travail d'ensemble assez nourri que nous con-

naissions est l'ouvrage hollandais d'un pasteur sud-africain, *De Kennisleer van het Anglo-Amerikaansch Pragmatisme* (La Haye, De Swart et Zoon, 1913, 468 p. in-8), par Tobias Ballot Muller. Encore ce livre est-il épuisé, et son auteur, qui en préparait une nouvelle édition, a été malheureusement emporté par la grippe en novembre 1918.

Ainsi, nous voyons subsister les raisons qui nous ont conduit à entreprendre cette étude du mouvement pragmatiste. Nous en avons indiqué le caractère, ou du moins l'intention, en la nommant « historique et critique ». Il nous suffira d'ajouter de brèves explications sur ces deux points.

Nous avons tenté de suivre la formation et le développement du pragmatisme selon une méthode rigoureusement historique. C'est dire en particulier que nous n'avons jamais négligé la chronologie. Nous avons voulu marquer à la fois les différents aspects de la pensée pragmatiste et ses différentes phases. Chez chaque philosophe et à chaque étape, nous avons cherché à dégager à la fois les nouveautés apportées et les influences subies. Nous sommes, par suite, remonté aux origines du mouvement, mais en nous bornant, le plus souvent, aux origines immédiates. Rien n'empêcherait d'étudier, à propos du pragmatisme, les Stoïciens, Protagoras ou Héraclite — tous d'incontestables ancêtres ! — mais l'on n'apporterait sans doute par là aucune lumière sur la naissance de ce mouvement, et c'est cette naissance que nous avions pour tâche d'éclaircir.

Les mêmes scrupules de méthode nous ont conduit à couper en deux parties notre exposé historique. Ce n'est pas sans quelque artifice, à coup sûr, que l'on distingue dans un mouvement intellectuel une période de formation et une période de développement. Mais cet artifice

nous a semblé plus honnête que la méthode, plus « naturelle » pourtant, qui eût consisté à étudier tour à tour jusqu'au bout chacun de nos penseurs : comment celle-ci eût-elle pu nous montrer James subissant, après 1903, l'influence de ses propres disciples?

Cependant l'histoire la plus fidèle du mouvement pragmatiste nous semblerait bien vaine si elle ne nous préparait à apprécier la valeur de ce mouvement. Nous n'avons donc pas cherché seulement à le connaître, mais à le juger. A vrai dire, ces deux tâches ne nous paraissent pas absolument séparées. L'on ne peut approfondir une théorie philosophique sans examiner, par exemple, si elle présente bien la cohérence et la précision que l'on est en droit d'attendre d'elle. L'exposé conduit donc souvent de lui-même à une sorte de critique interne, comme on l'apercevra en plusieurs chapitres de ce livre. Mais un examen d'ensemble plus complet et plus systématique restait nécessaire : on le trouvera esquissé dans notre troisième partie.

Nous tenons à ajouter que nous avons le sentiment le plus vif du caractère imparfait, et même, à certains égards, incomplet de notre ouvrage. Tout d'abord, il a fallu fixer un terme à notre mouvante matière : nous ne pouvions mener indéfiniment de front le travail de documentation et le travail d'élaboration. Nous avons choisi l'année 1911, où fut publié le dernier ouvrage inédit de James, comme la limite de la période que nous avons le plus complètement explorée. Bien entendu, nous ne nous sommes pas fait faute de recourir aux écrits publiés plus récemment ; seulement nous ne nous sommes pas imposé l'obligation d'en entreprendre une étude intégrale.

Cette lacune nettement définie est encore la moins pénible à accepter. Dans tout le cours de notre travail,

il nous a fallu élaguer des matériaux, et souvent les parties sacrifiées ne nous semblaient pas les moins dignes d'intérêt. Mais la loi de la sélection s'impose à tout ce qui veut garder l'unité d'un être vivant, et les choix humains s'accompagnent normalement d'incertitude. Pour caractériser en peu de mots celui que nous avons fait, nous dirons que nous avons volontairement restreint notre champ d'exploration plutôt que de le travailler en surface.

Nous devons encore mettre en garde contre le sentiment peut-être trop défavorable au pragmatisme que notre discussion pourrait laisser dans l'esprit du lecteur. Nous y avons examiné les thèses nouvelles relatives à la vérité, et c'était justice, puisque la plupart de nos auteurs les avaient mises au premier plan. Mais l'esprit même du pragmatisme est sans doute supérieur à ces thèses dans lesquelles les plus célèbres de ses défenseurs l'ont momentanément enfermé.

Nous ne voulons pas terminer cette préface sans exprimer notre reconnaissance envers les maîtres qui ont bien voulu s'intéresser à notre travail et nous éclairer de leurs conseils. Nous nous faisons un plaisir de remercier tout particulièrement à cet égard M. André Lalande, et ce nous est une grande peine qu'Emile Boutroux et Victor Delbos ne soient plus là pour recevoir le témoignage public d'une égale gratitude. Nous devons beaucoup également à l'obligeance extrême de M. F. C. S. Schiller, dont les entretiens, les lettres et les livres nous ont fourni des renseignements précieux. Enfin, nous saluons ici avec tristesse la mémoire d'un jeune philosophe arraché prématurément, il y a près de huit ans, à ses amis et à ses admirateurs : le charmant Mario Calderoni, en qui le pragmatisme a perdu son logicien le plus lumineux.

N. B. — Il est certains ouvrages récents dont nous ne pouvions tenir compte, sous peine d'avoir à refondre notre travail et d'en retarder la publication à l'excès. Telles les *Lettres* de W. James. Telle encore, l'intéressante étude de M. Jean Wahl sur *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique* (Alcan, 1920). Tel enfin, le livre curieux de M. Sorel sur l'*Utilité du Pragmatisme*.

Mai 1922.

PREMIÈRE PARTIE

La Formation du Pragmatisme

CHAPITRE I

Naturalisme et Idéalisme absolu

Le pragmatisme s'est présenté lui-même très souvent comme une réaction contre les tendances maîtresses des systèmes qui l'ont précédé. Pour bien comprendre le sens et la portée de ce mouvement, il importe donc de considérer tout d'abord les doctrines, et particulièrement les théories de la connaissance qui ont, à partir de 1870 environ, occupé la scène philosophique en Grande-Bretagne comme aux Etats-Unis. Des influences intellectuelles assez analogues se sont manifestées dans l'un et l'autre pays pour que l'on puisse, du développement pris par la pensée anglo-américaine à cette époque, tenter une esquisse unique (1).

(1) A y regarder de près, l'on discernerait cependant des nuances assez différentes. Nous avons indiqué nous-même les conditions particulières à l'Amérique dans un article sur *le Développement de la Pensée philosophique aux Etats-Unis*, publié dans la *Revue de Synthèse Historique* (1919, t. XXIX).

I

La vieille école empirique est d'abord florissante. John Stuart Mill vient de donner aux tendances caractéristiques de cette philosophie nationale leur expression la plus systématique (1). Ces tendances, d'ailleurs, sont depuis longtemps bien claires, et il nous suffira de les rappeler ici brièvement.

C'est un mérite de cette école d'avoir mis le problème de la connaissance au premier plan. Locke et Hume, sur ce point, sont des précurseurs avérés de Kant. Mais leur méthode ne ressemble pas à celle que prétend employer l'auteur des trois *Critiques* : très expressément, les empiristes font appel à l'observation de la conscience. Locke déjà recommande et pratique cette « méthode franchement historique » qui consiste à étudier nos connaissances dans l'ordre de leur développement concret. Berkeley, quand il nous ramène des mots à l'observation des « idées », Hume, quand il nous recommande de remonter jusqu'à nos « impressions », suivent une méthode substantiellement identique à celle de l'*Essai sur l'Entendement humain*. Bentham et J. S. Mill font en morale une application remarquable de la même méthode. En somme, pour les empiristes, la philosophie elle-même, dans la mesure où elle existe, est une science portant sur des faits, particulièrement sur ceux que nous révèle l'observation du développement mental : la philosophie est essentiellement psychologique.

Mais cette psychologie, en observant, prétend aussi expliquer ; et, chez la plupart des empiristes, on rencontre le même genre d'explication. Expliquer une réa-

(1) Son *Examination of sir William Hamilton's Philosophy* parut en 1865. Le *System of Logic*, publié pour la première fois en 1843, atteignait, en 1875, sa 9e édition.

lité, c'est la décomposer en ses éléments simples. La psychologie doit opérer sur l'esprit une analyse analogue à celle que la physique opère sur la nature. Ce que l'on trouve dans l'esprit, c'est une multitude « d'idées ». Or ces idées, telles que l'observation nous les présente, ne sont point autant d'entités irréductibles et mystérieuses. Nous les voyons se former par degrés. La notion d'une genèse de toutes nos connaissances est présente à la pensée de tous les empiristes. Mais, en outre, ils tendent presque toujours à concevoir cette genèse comme une combinaison plus ou moins mécanique d'éléments simples. L'esprit reçoit passivement, au cours de son expérience, ces représentations élémentaires que sont les sensations ; et, par le jeu de certains rapports naturels qui unissent ces représentations, tout l'édifice de nos connaissances s'élève peu à peu. La philosophie de Locke, et surtout celle de Hume, conduisent à cette psychologie associationniste qui s'affirme clairement chez les deux Mill ou chez Bain, et transporte au domaine de l'esprit un type d'explication plus ou moins emprunté à la physique de Newton. Les éléments supérieurs de la pensée ne sont qu'une certaine résultante des éléments simples, composés entre eux d'une certaine façon, et régis par certaines lois naturelles. Le concept (si encore il existe) ne diffère point essentiellement de la sensation, ni le jugement ou le raisonnement de l'association spontanée des idées, ni les vérités rationnelles des affirmations empiriques, ni d'ailleurs les sentiments moraux de la recherche instinctive du plaisir. L'esprit n'est que le théâtre où des sensations apparaissent, se conservent et se combinent.

Cette psychologie réduisant, autant qu'il est possible, l'activité originale de l'esprit se trouvait acceptée également par le philosophe qui venait de renouveler et d'élargir considérablement l'empirisme en le pénétrant

de notions empruntées aux sciences de la nature, et surtout en faisant pivoter toute la partie positive de son système autour de l'idée d'évolution. A l'habitude s'ajoute l'hérédité ; à l'expérience de l'individu, celle de la race. Mais, autant et même plus que tout empiriste, Spencer conçoit le développement de l'esprit comme s'opérant d'une façon mécanique ; et, de cette psychologie associationniste, il tend à donner l'interprétation matérialiste à laquelle elle se prêtait bien aisément. L'essence même de l'intelligence, comme d'ailleurs celle de la vie en général, consiste dans un « ajustement des rapports internes aux rapports externes » (1), et cette correspondance se réalise grâce à cette particularité que « les relations externes produisent les relations internes » (2). La soumission passive aux influences extérieures est présentée tout à la fois comme la loi naturelle et comme la loi idéale de l'esprit.

Notons l'orientation nouvelle que Spencer imprime à l'empirisme, — si tant est que ce terme convienne encore à sa philosophie. Des deux caractères essentiels que nous avons distingués dans la tradition de cette école, l'un s'évanouit ici, et l'autre s'accentue. L'observation intérieure perd sa prépondérance. Aux sciences du monde extérieur Spencer ne demande plus simplement un modèle de méthode : les vérités mêmes que ces sciences ont établies suggèrent manifestement les principes fondamentaux du système. De proche en proche, les lois de la mécanique expliquent toute chose connaissable : ce qui demeure en dehors d'elles, c'est un Absolu qui échappe en même temps à tout savoir humain (3). Atténuez maintenant la réalité de cet Incon-

(1) *Principles of Psychology*, § 174.

(2) *Ib.*, § 189.

(3) La tendance inconsciente de Spencer vers le matérialisme,

naissable, qui chez Spencer fournit encore aux croyances religieuses un vague aliment, et vous aurez une attitude d'esprit bien caractérisée, que les Anglais ont pris l'habitude de nommer *naturaliste* (1), et qui se rencontre chez maint contemporain de Spencer, chez un Huxley, par exemple, ou chez un Tyndall. Agnosticistes et évolutionnistes eux aussi, ces savants professent qu'il n'existe point de connaissance valable hors des sciences de la nature. Or, d'après eux, celles-ci, sans se prononcer sur le fond des choses, affectent une préférence marquée pour les formules et symboles matérialistes (2) : notre pensée n'est satisfaite que dans la mesure où elle rattache tous les phénomènes à des lois et, s'il se peut, à des lois mécaniques. Elle doit donc ramener les phénomènes vitaux aux phénomènes physico-chimiques, et les phénomènes psychologiques aux phénomènes organiques : la conscience devient un « épiphénomène », l'esprit n'est rien qu'un « automate conscient » (3). Ces penseurs conçoivent, au reste, la

en dépit de son *réalisme transfiguré*, est bien mise en lumière par Th. Case, dans l'article *Metaphysics* de l'*Encyclopaedia Britannica*, 2e éd.. (1911), vol. XVIII, p. 226.

(1) L'usage contemporain du terme *naturalisme* semble avoir été favorisé principalement par l'exemple de Balfour, qui emploie ce mot dans *The Foundations of Belief* (1895) pour désigner la façon de penser qu'il combat. Cette terminologie fut défendue par A. Seth (depuis, Pringle Pattison) dans son article *The term naturalism in recent discussion* (*Philosophical Review*, novembre 1896, t. V, p. 576-584, reproduit dans *Man's place in the cosmos*, ch. V, note A, 2e éd., p. 203-213). Elle a été adoptée d'une façon particulièrement systématique par J. Ward dans son important ouvrage intitulé *Naturalism and Agnosticism* (1899).

(2) V. *Collected Essays*, éd. Eversley, t. I, p. 159 sq. (passage cité par Ward, *ibid.*, p. 19).

(3) Expression de Huxley. Le même auteur n'en ramène pas moins toute réalité connaissable aux phénomènes de conscience. Ses conceptions sont justement qualifiées par Case : « views... materialistic without being materialism, because inconsistent »

science comme une connaissance parfaitement rigoureuse, objective, s'imposant d'office à toutes les intelligences : conception qui, tout en flattant leur dogmatisme propre, s'accordait assez bien avec l'épistémologie empirique interprétée en un sens matérialiste. Plus exclusifs que Spencer à l'égard de la religion, ils condamnent tout exercice de nos facultés qui s'écarterait de ce type scientifique : toute croyance qui ne se fonde pas sur des preuves convaincantes, mais sur des préférences subjectives, est dénoncée par Huxley comme « le plus bas degré de l'immoralité », par Clifford comme « un péché », comme « un crime » (1). En droit comme en fait, se trouve donc proclamée la plus complète subordination de notre esprit à la nature extérieure.

II

De telles conclusions ne pouvaient satisfaire les tendances morales et mystiques de l'âme anglo-saxonne (2). Mais, jusqu'au-delà de 1870, ces tendances ne s'étaient point incarnées en une philosophie capable de tenir tête au puissant développement de la pensée empiriste. Hamilton avait bien tenté de communiquer au réalisme de Reid une vigueur nouvelle par une injection de relativisme kantien. Mais J. Stuart Mill avait donné le coup de grâce à cette forme un peu trop indécise d' « intuitionnisme », et chez l'hamiltonien Mansel la théorie de la

(*Metaph.*, p. 228). L'on trouverait une sorte d'idéalisme matérialiste assez analogue chez Clifford.

(1) Voir les passages cités dans *The Will to Believe*, p. 7-8 et 92; et tout le fameux article de Clifford *The Ethics of Belief* (*Contemporary Review*, janvier 1877, reproduit dans *Lectures and Essays*, 1879, vol. II).

(2) Cf. les remarques de G. Lyon sur les deux tendances antagonistes de l'esprit philosophique anglais, dans *L'Idéalisme en Angleterre au XVIII*e *siècle*, p. 47.

relativité, utilisée pour appuyer l'autorité de l'Ecriture sur la faiblesse de la raison humaine, ne pouvait contenter les esprits avides d'une pensée substantielle. C'est d'Allemagne que fut apportée aux pays de langue anglaise l'eau de Jouvence de l'idéalisme. Déjà la pensée germanique avait fourni à un Coleridge, puis à un Carlyle et aussi à un Emerson des armes dans leur combat romantique un peu confus (1). Mais elle allait devenir la source de travaux plus techniques. Le livre de J.-H. Stirling, sur *Le Secret de Hegel* (1865), inaugure une série d'études approfondies qui révèlent, pour ainsi dire, au public britannique la pensée de Kant et de ses grands successeurs (2). Presque au même moment, en Amérique, à Saint-Louis, le hégélien William T. Harris fondait le *Journal of Speculative Philosophy,* où des traductions, des résumés et des études initiaient le public d'outre-mer à ces mêmes spéculations germaniques (3). Ce mouvement ne devait pas se confiner dans l'ordre des résurrections historiques. En Angleterre et en Amérique il allait en sortir une école de pensée vraiment nouvelle dont Thomas Hill Green fut, avec les frères Caird, le principal initiateur (4).

Indiquons brièvement les thèses les plus caractéristiques de la philosophie de Green (5) Il s'agit pour lui

(1) Sur le rôle d'Emerson, je me suis expliqué dans l'article cité plus haut, p. 135-138.

(2) Travaux de W. Wallace, E. Caird, J. Watson, J.-E. Mac Taggart, J.-B. Baillie.

(3) Pour plus de détails sur ce point, on peut consulter un article de St. Hall, *Philosophy in the United States* (*Mind,* janvier 1879, p. 99-100), et surtout le chap. VIII de Riley, *American Thought* (1915).

(4) Sur tout ce mouvement, consulter en particulier l'exposé très clair, mais polémique et bien schématique, de Henry Sturt, *Idola theatri, a criticism of Oxford thought and Thinkers*, 1906, et surtout les pages qu'y a consacrées Guido de Ruggiero dans son excellent ouvrage *La Filosofia Contemporanea* (Bari, 1912).

(5) Green n'a publié lui-même, outre des articles, qu'une *In-*

de défendre contre les négations du naturalisme courant l'existence d'une vie spirituelle dans l'homme et dans l'univers. Or, pour arriver à ce résultat, il suffit d'analyser fidèlement la nature même de cette science que le naturalisme invoque : la métaphysique de Green se fonde sur une théorie de la connaissance librement renouvelée de Kant, et dirigée expressément contre l'épistémologie empiriste. — Il est bien vain de nier l'activité de l'esprit et de ramener toute connaissance à ces éléments simples que seraient les sensations. Car la sensation, par elle-même, n'est absolument pas connaissance. En effet, une sensation, en tant que telle, ne saurait être ni vraie, ni fausse, ni objective, ni irréelle. A vrai dire, la sensation pure n'existe pas : percevoir un objet, si simple qu'on le suppose, c'est toujours avoir conscience d'un changement ou d'une différence, c'est-à-dire de quelque espèce de rapport ; les termes mêmes ne peuvent donc nous être donnés que dans et par la relation. Tout objet sensible se définit par un ensemble de rapports avec des choses simplement représentées. C'est donc sur des relations que portent toutes nos connaissances, même les plus élémentaires. La réalité ne peut être conçue que comme un système immuable de relations se conditionnant réciproquement de toute éternité. Or toute relation est constituée par un acte de la pensée, par l'affirmation d'un esprit. Est-ce à dire que la réalité dépend de ma conscience individuelle ? Hypothèse absurde ; car ma

troduction to Hume's Treatise on Human Nature, dans les *Hume's Philosophical Works*, éd. par Green et Grose, 1874-75. Après sa mort parurent ses *Prolegomena to Ethics*, édités par Bradley, 1883, et ses *Works*, en 3 vol., éd. par Nettleship)1885-1888). Sur sa théorie de la connaissance, consulter en particulier : Balfour, *Green's Metaphysics of Knowledge*, Mind., t. IX, 1884, p. 73 ; D. Parodi, *L'Idéalisme de T. H. Green*, Revue de Métaphysique et de Morale, novembre 1896.

conscience individuelle, au sens étroit de ce mot, est liée à un organisme périssable et qui n'est lui-même qu'une partie de la nature : je conçois les relations constitutives de la réalité comme indépendantes de cet être changeant. L'esprit qui forme la connaissance et qui soutient la nature ne peut être qu'un sujet absolu, éternel, infini, un Dieu. Et nous-mêmes sommes identiques à ce Dieu dans la mesure où nous pensons, car alors nous nous plaçons hors du temps. Ainsi la simple analyse de la connaissance décèle la réalité d'un principe immanent à la fois à la nature et à l'esprit humain. Or ce principe est aussi la source de la vie morale et religieuse. Selon Green, c'est encore par le fait de cette participation à l'Esprit Absolu que l'homme peut s'élever au-dessus des impulsions naturelles et faire acte de liberté. Ses actions sont bonnes, d'après cette théorie, dans la mesure où il tend à réaliser son moi spirituel tout en reconnaissant qu'il le réalise imparfaitement ; or, cette perfection dont il peut se rapprocher seulement, c'est celle qui se trouve actualisée de toute éternité dans l'Esprit infini. Le christianisme lui-même, en ce qu'il a d'essentiel, exprime en termes symboliques cette communion de l'homme avec Dieu (1). Les frères Caird développent avec complaisance les conséquences religieuses d'une métaphysique semblable. La vie religieuse, — John insiste éloquemment sur ce point (2), — c'est précisément la fusion la plus complète de notre moi avec la pensée infinie. L'évolution historique des religions traduit le processus dialectique d'une conscience qui se rapproche de plus en plus du

(1) Voir sur ce point E. Coutan, *L'attitude religieuse de T. H. Green*, *Annales de Philosophie Chrétienne*, 1912.

(2) *An Introduction to the Philosophy of Religion*, 1880.

principe divin : c'est la thèse hégélienne que développe Edward (1).

Voilà les conclusions du naturalisme renversées grâce à une critique de la notion même de connaissance sensible. On voit combien Green s'est inspiré de Kant : c'est de lui qu'il a appris que l'expérience elle-même, dûment analysée, implique tout autre chose qu'une suite d'impressions, savoir : un principe original de synthèse, irréductible aux phénomènes successifs qu'il connaît, une conscience impersonnelle. La théorie de l'aperception transcendentale forme le point de départ de cette théorie. Seulement Green va plus loin que Kant dans la direction de l'idéalisme. Pour lui, il n'y a pas moyen de distinguer dans la connaissance les éléments empiriques des éléments rationnels : il n'est rien dans l'expérience qui ne soit l'œuvre de la pensée. Et, d'autre part, cette pensée constitutive de la connaissance humaine, cette aperception transcendantale qui restait chez Kant à l'état de sujet abstrait, est délibérément érigée par Green en principe même de la nature. Comme Fichte ou comme Hegel, Green élimine le mystère de la chose en soi, et, par là, brise les limites où s'enfermait la prudente analyse de Kant : l' « épistémologie » (2) le conduit directement à instaurer une métaphysique de l'Esprit Absolu. Ce passage de l'épistémologie à la métaphysique se retrouve chez tous les représentants du néo-kantisme anglais ou américain. Grâce à lui, on a tout d'abord conçu l'espoir de restituer à la vie morale et religieuse la valeur suprême dont l'avait dépouillée le naturalisme : nous avons vu, entre les mains de certains penseurs, les théories logiques de

(1) *The Evolution of Religion*, 2 vol., 1893.

(2) Nous entendons par ce mot la théorie de la connaissance, conformément à l'usage anglais.

Kant et de Hegel fournir des matériaux à une théologie nouvelle (1).

Cet idéalisme absolu importé d'Allemagne se répandit avec une rapidité remarquable dans les pays de langue anglaise, et n'a cessé de s'y exprimer jusqu'à nos jours (2). De cet ample développement qui constitue le « néo-kantisme anglais » (3), nous retiendrons seulement les nouveautés qui ont le plus directement contribué à l'éveil de la pensée pragmatique (4).



D'abord, l'argument épistémologique a été modifié d'une façon fort ingénieuse par l'Américain Josiah Royce. Dès 1885, à la critique greenienne de la connaissance sensible il substitue une originale analyse de l'existence de l'erreur (5). D'après lui, l'erreur ne peut

(1) Sur les préoccupations d'ordre religieux qui ont favorisé le développement de ces doctrines à Oxford, voir Schiller, *Studies in Humanism*, p. 277-279.

(2) En 1885, Pringle Pattison écrivait déjà : « It will hardly be denied that the philosophical productions of the younger generation of our Univesity men are motre stongly impressed with a German stamp than with a native stamp » (cité par Baron,, *Revue de Philosophie*, juin 1909, t. IV, p. 618-619). En 1907, Henry Jones nous dépeint toutes les universités de Grande-Bretagne gagnées par le flot montant de l'idéalisme allemand (voir tout le passage, cité dans *A Pluralistic Universe*, p. 53-54).

(3) Balfour semble avoir proposé le premier cette appellation dans son article déjà cité sur Green (*Mind*, 1884, p. 74). On a parfois aussi nommé cette école « anglo-hégélienne » (ex. : James in *Pragmatism*, p. 17). Cette dernière expression semble avoir été inventée par Sturt (*Idola Theatri*, p. 37, 58, etc.).

(4) Cette exigence nous entraîne à négliger des penseurs fort intéressants, tels que B. Bosanquet. En outre, elle nous oblige à envisager ici seulement les écrits publiés avant l'explosion du pragmatisme, c'est-à-dire avant 1903.

(5) Dans *The religious aspect of philosophy, a critique of the basis of conduct and of faith*, Boston 1885, en partic. chap. II, The possibility of error. Cf. le compte rendu (anonyme) de James dans *The Atlantic Monthly*, p. 55, juin 1885.

se comprendre tant que l'on se représente avec le sens commun un monde composé d'individus séparés et d'événements successifs. Dans cette hypothèse, comment un sujet pourrait-il être en désaccord avec son objet ? Comment Jean pourrait-il se tromper sur le compte de Thomas ? il ne connaît rien que le Thomas de sa pensée : le Thomas réel ne peut devenir un objet pour lui. Comment pourrais-je me tromper au sujet d'un événement futur? Cet événement n'est pas donné à ma conscience présente : je ne puis donc comparer ces deux faits séparés dans le temps ; et cependant, je dis que je puis dès maintenant errer à l'égard de l'avenir. Mais tout s'explique si l'on admet l'existence d'une pensée universelle et éternelle, à laquelle sont présents tous les individus et tous les moments du temps. Car alors, le jugement actuel et l'objet de ce jugement sont donnés à une même conscience qui peut les comparer et discerner ainsi la vérité de l'erreur. Par suite, l'erreur se définit comme une pensée incomplète dont une pensée supérieure s'aperçoit qu'elle a échoué dans son dessein. Ainsi le caractère le plus indéniable de toute connaissance, la distinction de la vérité et de l'erreur, ne se comprend que si l'on fait rentrer tous les détails de l'univers dans la réalité d'une pensée infinie. Le scepticisme, rigoureusement analysé, se voit forcé de conclure à la vérité de l'idéalisme absolu.

Repris dans les ouvrages postérieurs de Royce (1), cet argument revêt une forme relativement nouvelle et intéressante dans le plus considérable d'entre eux, *Le Monde et l'Individu* (2). Notre dialecticien adopte ici les conclusions de la psychologie contemporaine sur la

(1) *The Spirit of modern Philosophy*, 1892. Lect. XI : « Reality and Idealism ». — *Studies of good and evil*, 1898, ch. VII : « The implications of self-consciousness. »

(2) *The Wold and the Individual*, 1900, lecture I : *Introduction*, et lecture 7 : *The internal and external meaning of ideas.*

relation étroite qui rattache l'intelligence à l'activité, et il les utilise très habilement au profit de son idéalisme, en raisonnant comme il suit. L'on ne peut accepter la conception réaliste de la vérité, et l'on a raison de dire que toute idée se réfère à quelque action. L'idée ne doit pas être définie comme la représentation d'une réalité extérieure ; pour la caractériser ainsi, ne faudrait-il pas déjà connaître cette réalité ? Sans doute, l'idée vraie est celle qui correspond à son objet, mais cette correspondance n'implique pas nécessairement ressemblance : les nombres ressemblent-ils aux choses comptées ? une théorie scientifique des couleurs a-t-elle le devoir d'être colorée ? Non, car il suffit que l'idée présente avec son objet la sorte de correspondance à laquelle l'idée prétend. C'est dire que, pour définir la relation de l'idée a l'objet, il faut considérer avant tout le *dessein* propre à l'idée. Il le faut encore pour définir l'objet lui-même : car c'est l'idée qui se choisit un objet. Ainsi les considérations téléologiques sont bien à leur place dans le domaine de la connaissance : l'essence même de l'idée, c'est d'exprimer ou d'incarner partiellement quelque dessein. Voilà comment l'on peut parler d'idée mathématique ou encore d'idée musicale, en l'absence de toute réalité extérieure. Toute idée possède une « signification interne » qui n'est autre que ce dessein même. Mais l'idée semble avoir aussi une « signification externe » se rapportant à une réalité indépendante. Sa vérité ne dépend pas seulement d'elle-même, puisque l'erreur est toujours possible et parfois réelle. Elle est suspendue à un caractère de l'objet que l'idée ne prédétermine pas. Comment sortir de cette antinomie ? Grâce à la remarque suivante : c'est encore l'idée qui décide que son objet doit différer d'elle, et c'est encore

(1) Il utilise manifestement les vues de James lui-même, telles que nous les exposerons au chapitre IV.

la signification de l'idée qui détermine quelle nature précise doit appartenir à cet objet. Que cherche-t-elle donc dans l'objet en apparence extérieur, sinon une détermination plus grande de son propre dessein ? L'investigation du savant peut se comparer à l'effort par lequel nous passons d'une inquiétude vague à un état défini de la volonté. — Concluons donc que l'objet même n'est pas autre chose que le dessein de l'idée pleinement réalisé ; la signification externe est identique à la signification interne développée jusqu'à son terme. L'Etre sur lequel nos idées portent en dernière analyse, c'est l'expression complète de cette volonté qui s'exprime partiellement dans nos idées toujours abstraites et par conséquent toujours incomplètes[e] ; c'est un certain système absolu d'idées incarné dans une vie individuelle qui ne laisse plus de place à une autre réalisation plus parfaite. Nos idées sont vraies dans la mesure où elles correspondent de quelque manière à cette expression définitive, à cet Absolu.

L'argument sur lequel Royce fonde son idéalisme se distingue de celui de Green par un caractère à la fois plus profond et plus précis : c'est l'élément fondamental de la connaissance, la notion même de rapport à un objet qui exige l'affirmation d'une Pensée universelle. Mais la portée de l'argument reste la même ; il nous conduit à une conception métaphysique assez analogue, dont les conséquences religieuses sont exposées par Royce d'une façon particulièrement nette et pénétrante. Dans son premier ouvrage, il insiste loyalement sur la différence qui sépare la Pensée universelle du Dieu imaginé par la théologie traditionnelle. Cette pensée ne doit pas même être appelée créatrice . tout ce que nous pouvons affirmer à son sujet, c'est que de toute éternité est réalisée en elle la vérité la plus haute, de même que le triomphe du Bien. Tandis que

la religion populaire cherche dans les miracles les preuves d'une réalité spirituelle, le véritable idéalisme, dédaigneux des phénomènes particuliers, se satisfait d'affirmer que le Tout est divin (1).

Dans la suite, Royce a insisté de plus en plus sur l'aspect actif et moral de cet Etre Universel qu'il avait désigné tout d'abord par le terme un peu trop étroit de Pensée (2). Il a fait un effort singulièrement attachant pour caractériser cet Absolu comme une Ame en qui non seulement l'intelligence, mais la conscience morale et religieuse de l'homme atteindraient leur pleine satisfaction. Ainsi, quand il aborde le problème du mal (3), il n'hésite pas à rejeter les formes simplistes de l'optimisme : le mal n'est ni une simple apparence ni une ombre faite pour rehausser l'éclat de la lumière. Royce en reconnaît pleinement la réalité tragique, et soutient qu'elle subsiste au regard même de Dieu. Seulement, il faut que cette réalité détestable contribue à la perfection du Tout. L'on devra chercher la solution de ce problème dans l'expérience de la tentation surmontée, où la tendance mauvaise devient l'occasion d'une vie supérieure. Nos péchés sont un élément de la perfection de Dieu, en tant que celui-ci les déteste et les hait. Voilà comment « la présence même du mal dans l'ordre temporel est une condition de la perfection de l'ordre éternel » (4).

*
* *

(1) *The religious aspect of philosophy*, p. 478-482. Citons au moins une phrase caractéristique : « Genuine idealism... is utterly careless whether this or that surprising thing appears in the phenomenal world, since it once for all knows that the Whole is divine, an eternal surprise. » (p. 482).

(2) Cf. *Studies of Good and Evil*, p. 168. *The World and the Individual*, t. I, p. X.

(3) Voir, par ex., *The Spirit of Modern Philosophy*, lect. 8. *The World and the Individual*, t. II.

(4) *The W. and the Ind.*, t. II, p. 385. Dans le passage précédent nous reproduisons certaines phrases de notre article de

Il nous reste à signaler l'aspect nouveau que le néo-kantisme a pris chez un penseur dont l'influence semble avoir été considérable en Angleterre : nous voulons parler de Bradley. Une vue relativement originale paraît avoir présidé au travail de son esprit : c'est l'idée que la réalité véritable doit déborder à la fois l'expérience sensible et la pensée conceptuelle. Les fondements de cette assertion sont déjà posés par la curieuse théorie du jugement que nous trouvons dans les *Principes de Logique* (1). Le jugement, pour Bradley, n'unit point deux idées, comme on le croit d'ordinaire ; ce n'est ni une inclusion, ni une égalité. Le jugement a pour sujet véritable la réalité même, et son rôle est d'attribuer à cette réalité un certain contenu idéal. Par suite, la vérité du jugement dépend de la justesse de cette attribution. Dans quelle espèce de jugement pourrons-nous donc trouver la vérité ainsi définie ? Ce n'est pas dans les jugements d'ordre sensible : car ils sont contingents, et ne retiennent de la réalité qu'un aspect. Mais ce n'est pas non plus dans les jugements universels : car tous ces jugmeents sont hypothétiques, ils affirment une connexion entre les éléments d'un contenu dont l'existence demeure incertaine. Une vérité absolue, catégorique, ne saurait appartenir qu'à des jugements singuliers portant sur une réalité suprasensible, sur un individu qui envelopperait en lui toute existence. Cette réalité existe-t-elle ? C'est le problème traité tout au long dans le livre de métaphysique qui a rendu Bradley justement célèbre, *Apparence et Réalité* (2), et dont nous devons donner ici quelque idée.

la *Revue de Synthèse Historique* (1919, p. 140) ainsi que d'une notice nécrologique (anonyme) que nous avons consacrée à Royce dans la *Revue de Métaphysique*, 1917, p. 249.

(1) *The Principles of Logic*, 1883 ; cf le compte rendu de Fonsegrive dans *Revue Philosophique*, 1885, vol. 2, p. 540-551.

(2) *Appearance and Reality, a metaphysical essay*, Londres,

Bradley présente lui-même ce travail comme un effort pour connaître l'univers en tant que tel, la réalité en tant qu'elle s'oppose à la simple apparence. Il commence par analyser les principales notions que nous appliquons au monde quand nous nous efforçons de le comprendre : qualités primaires et secondaires, substantif et adjectif, relation et qualité, espace ou temps, mouvement et changement, cause, activité, choses, moi, phénomènes, choses en soi (1). Cette série d'analyses subtiles tend à déceler dans chacune de ces catégories des contradictions fondamentales. Par conséquent, ces façons de penser ne nous font connaître que des apparences, non la réalité elle-même. Par quelle voie atteindre cette réalité ? Si nous avons pu critiquer ainsi les apparences, remarque Bradley, c'est que nous possédions déjà par devers nous un critérium absolu de la réalité : ce critérium impliqué dans l'exercice de toute pensée, c'est la non-contradiction. La réalité doit être cohérente. En outre, elle doit contenir en elle tout ce qu'il y a de positif dans les apparences. Son caractère essentiel est de posséder sous une forme harmonieuse tout ce qui se manifeste dans les phénomènes ; c'est une unité embrassant toutes les différences. Voilà comment la pensée pose nécessairement l'existence d'un Absolu (2).

Il nous faut voir d'un peu près quel contenu Bradley assigne à la réalité ainsi définie (3). Ce contenu n'est autre, dit-il, que l' « *expérience sentie* » (*sentient experience*) : il entend par là que l'étoffe du réel est de na-

1893 ; 2e édit. avec Appendix, 1897, réimprimé en 1899 et en 1902.

(1) Livre I, « *Appearance* ».

(2) Livre II, « *Reality* » ; cf. 13.

(3) Ch. XIV.

ture psychologique. Non que toute existence soit subjective : sujet et objet ne se distinguent qu'au sein d'une expérience plus vaste, expérience englobant toute chose dans son unité parfaite, et qui est précisément l'Absolu. Maintenant, deux questions particulièrement intéressantes pour nous vont se poser. D'abord, faut-il attribuer à l'Absolu non seulement cette « perfection théorique » qui est la cohérence, mais encore la « perfection pratique » ? Bradley tend à répondre de façon affirmative. Mais il tient à faire remarquer que si cette solution est vraie, en tout cas sa vérité ne vient pas de ce qu'elle serait nécessaire pour satisfaire tous nos désirs. En effet, de l'existence d'une tendance pratique on ne saurait tirer directement aucune conclusion relative à la réalité. Seul a une valeur de vérité métaphysique « ce que dans un moment de calme l'intellect pur est incapable de mettre en doute », « ce que la pensée doit affirmer quand elle essaye de le nier » (1). Sans doute l'intelligence, à sa manière, a comme un caractère pratique : Bradley le reconnaît, et avoue que la loi de contradiction elle-même exprime notre tendance à éviter le conflit de deux éléments. Mais si l'intelligence est une tendance au mouvement, le mouvement dont il s'agit en pareil cas présente une nature très spéciale. L'activité théorique reste irréductible à l'activité pratique : les exigences de la moralité ne doivent pas plus intervenir pour déterminer ce qui est que les exigences d'ordre théorique pour déterminer ce qui doit être. Voilà pourquoi seule la satisfaction de l'intelligence est signe de vérité.

Si l'intelligence seule peut nous conduire vers la réalité, serait-ce que ces deux termes coïncident ? Loin de là. « *Thought is something less than reality* ». Bradley

(1) Livre II : « *Reality* », ch. XIV, p. 151.

emploie un des chapitres les plus remarquables de son ouvrage (2) à établir cette proposition, et c'est ici que nous voyons reparaître sa théorie du jugement. Toute chose est à la fois une existence individuelle et un contenu qualifié, un *that* et un *what ;* et dans la réalité ces deux aspects sont inséparables. Or, la pensée consiste précisément à les séparer. Le jugement attribue une idée à la réalité; or, l'idée prédicat est toujours une qualité détachée de son existence psychologique, un pur *what,* tandis que le sujet est toujours une existence actuelle, un *that.* Le jugement consiste à réunir ces deux aspects provisoirement séparés ; mais toujours la différence subsiste : jamais le prédicat n'équivaut au sujet, celui-ci est une réalité débordant nécessairement l'idée qu'on lui attribue. Ainsi la pensée n'égale point le réel : l'Absolu est plus riche que la pensée, car il possède le caractère *immédiat* qui appartient au sentiment, non à la pensée proprement dite, discursive et relationnelle. Il n'existe pas *à part* de la pensée sans doute, puisque la pensée en est une partie intégrante ; mais, puisque la pensée n'en est qu'une partie, il existe *au-delà* de la pensée. N'en soyons pas scandalisés : la pensée elle-même l'exige, car, dans son propre exercice, elle a toujours affaire à un *autre,* qui dans l'espèce est le sujet. Le sujet diffère toujours du prédicat par son caractère immédiat et infini. En vain la pensée cherche à supprimer cette différence. Elle ne l'atteindrait, d'ailleurs, qu'à condition de dépasser la forme relationnelle, donc de se détruire, de se suicider elle-même. Elle peut bien former l'idée d'une appréhension aussi directe que le sentiment, mais enveloppant tous les caractères dégagés par le travail discursif. Seulement elle ne peut atteindre elle-même cette harmonie supérieure. Elle trouve sans contradiction son *Autre* dans l'Absolu, à

(2) Ch. XV.

la fois immédiat et cohérent, qui porte à leur perfection pensée, sentiment et volonté en les fondant dans cette unité dont nous pouvons avoir l'idée, mais non l'expérience.

Telle est notre connaissance de l'Absolu. Après nous être élevés si haut, il nous faut redescendre aux apparences. Des difficultés se présentent, en effet : comment concilier avec l'existence de l'Absolu des faits incontestables tels que l'erreur, le mal, le temps, le changement, l'individualité ? Bradley examine tour à tour ces problèmes, et aboutit à la solution que voici : A coup sûr, il nous est impossible d'expliquer dans le détail chacune de ces apparences, parce que nous ne sommes pas au point de vue de l'Absolu. Mais cette simple ignorance ne retranche rien de nos certitudes relatives à l'Absolu, bien que nous ne puissions saisir le rapport qui les unit à lui ; nous devons affirmer simplement que ces apparences sont conservées *d'une certaine façon* (*somehow*) au sein même de l'Absolu (1).

Voyons en particulier comment Bradley traite le problème de l'erreur (2). L'erreur n'est pas seulement une apparence, au même titre que la vérité même, en ce sens que le contenu s'y trouve séparé de l'existence, mais encore une apparence fausse : le contenu est ici en désaccord formel avec l'existence à laquelle on le rapporte ; il y a une incohérence interne dans la façon dont nous qualifions une certaine réalité. Ainsi l'erreur ne peut être tenue pour réalité, puisqu'elle enferme une contradiction. Et pourtant l'erreur doit appartenir en quelque manière à la réalité. Comment la chose est-elle possible ? Par cette raison que l'erreur est une vérité partielle : restituez ce qui la complète, et vous avez la

(2) Ch. XVI.
(1) Ch. XVI, XVII, XVIII, XIX, XX.

vérité. Mais il y a dans l'erreur, outre ce caractère incomplet, un accent mis sur ce caractère comme s'il était complet ? Eh bien, cette accentuation même doit contribuer, sous une forme que nous ignorons, à l'harmonie de l'Absolu.

Le Bien lui-même, enfin, est une apparence : car il implique les deux notions contradictoires du désir et de la satisfaction. Il ne saurait donc appartenir tel quel à l'Absolu. Incohérente aussi est cette forme particulière de Bien qu'est la moralité ; incohérente encore la notion, essentielle à toute religion, d'un Bien à la fois réel et devant être réalisé. Intrépide dans sa logique, Bradley n'hésite pas à soutenir que Dieu lui-même ne saurait être qu'une apparence de l'Absolu (1).

On voit quel développement original Bradley a donné aux conceptions néo-kantiennes. Nous retrouvons bien ici une métaphysique de l'Absolu fondée sur une analyse dialectique de la connaissance. Jamais peut-être le principe de contradiction n'a obtenu dignité plus haute ; c'est lui qui nous ouvre la porte du réel, comme aux beaux jours de l'argument ontologique. Mais, d'un autre côté, l'analyse de la connaissance revêt chez Bradley un caractère singulièrement négatif : ce n'est plus seulement la sensation qui suscite les dédains du penseur ; cette connaissance des relations où Green voyait une manifestation du Sujet Absolu s'effrite, à son tour, sous l'action de la critique la plus acérée ; et Bradley ne paraît pas non plus disposé à donner autant de valeur que Royce aux enseignements de la vie intérieure. Chez lui, la pensée définit d'une façon particulièrement abstraite l'Etre qui le satisferait pleinement en la supprimant d'ailleurs : si elle peut en dessiner les contours, elle paraît définitivement impuissante à le peindre ou

(1) Ch. XXV.

à le toucher. Rien d'étonnant, par suite, si l'Absolu se dépouille plus complètement ici des caractères qui déterminent notre expérience, bien qu'en principe il n'ait d'autre contenu que l' *expérience*. Chez les métaphysiciens précédents, la Réalité absolue avait beau planer hors du temps, elle gardait quelque analogie avec la conscience humaine : on la nommait une Pensée, un Moi, une Conscience, un Esprit, une Ame, un Dieu ; elle semblait coïncider avec les régions les plus profondes de notre vie spirituelle, elle assurait à nos aspirations une satisfaction éternelle que nous pouvions nous représenter vaguement. L'austère philosophie de Bradley nous interdit de tels contentements : il n'est pas une catégorie de l'esprit humain, fût-ce celle de Pensée, de Bien ou de Dieu, qu'elle ne frappe de partielle irréalité. L'acosmisme de Platon est largement dépassé ; le prisonnier de la caverne bradleyenne comprend qu'il a pris l'ombre pour la chose, mais on ne lui laisse guère l'espoir de se retourner vers l'unique lumière (1).

*
* *

La psychologie empiriste de l'association, amplifiée par des esprits que fascinait l'idéal des sciences physiques, avait proclamé un assujettissement de l'esprit humain à la réalité matérielle qui reléguait parmi les vains fantômes les aspirations de la vie intérieure. L'idéalisme absolu dont nous venons d'étudier les principales formes a semblé promettre, au contraire, aux vœux de notre nature profonde une satisfaction rationnelle. Il s'annonçait avec la double séduction d'une mé-

(1) Si l'on désire un examen plus approfondi de la métaphysique bradleyenne, l'on en trouvera un, particulièrement pénétrant, dans *Man's Place in the Cosmos*, de Seth, Essay IV.

thode dialectique et d'une doctrine religieuse. Il attaquait l'empirisme, mais d'une manière raffinée et savante, en le « dépassant ». Il ne craignait point d'abandonner aux explications naturalistes les détails de l'expérience : ailleurs était son royaume. Il lui suffisait d'analyser, à l'exemple de Kant, les conditions impliquées dans la nature de la conscience humaine pour établir, à la suite de Fichte ou de Hegel, une métaphysique de l'Absolu. A la science semblait ainsi devoir se superposer sans heurt une spéculation qui découvrirait une profonde valeur ontologique aux élans les plus purs de notre âme.

Ces belles espérances se trouvèrent-elles justifiées ? Certains adeptes de la doctrine nouvelle ont pu et peuvent encore le croire ; mais il nous faut indiquer tout de suite, d'un trait rapide, quelle sorte de résistance cette philosophie devait rencontrer chez certains esprits dégagés cependant du préjugé naturaliste. D'abord, cette méthode dialectique, qui se préserve si soigneusement de tout contact avec les problèmes d'ordre concret, pouvait sembler par là même suspecte et singulièrement fragile aux intelligences formées par la solide discipline des sciences, ou simplement inclinées à croire que la réalité ne s'atteint point à coup d'abstractions. Ensuite et surtout, que valent, pour notre vie véritable, les satisfactions d'ordre transcendant que l'on nous apporte ici ? L'idéalisme absolu conduit sur ce point, on a pu le voir, à des résultats assez différents, selon qu'il tourne de préférence son attention sur l'aspect imparfait ou sur l'aspect positif de l'expérience humaine. Cependant, sous les formes les plus diverses, son épistémologie abstraite ne manque jamais d'aboutir à une conception panthéiste de la réalité. Que la perfection éternelle du Tout soit conçue en termes plus ou moins éloignés de la moralité humaine, c'est toujours dans le

sentiment de cette perfection que l'on nous invite à chercher le noble apaisement de nos inquiétudes. Les natures avides d'agir, ou plutôt de donner sens et valeur à notre activité, se pouvaient-elles contenter d'une pareille perspective ? L'assurance métaphysique que l'on nous offre ne laisse pas de coûter cher. Quel discrédit de l'expérience humaine elle entraîne, c'est ce que Bradley a fait voir avec une vigueur impitoyable. Mais ceux mêmes de ses coreligionnaires qui semblent le moins disposés à sacrifier les « apparences » se trouvent entraînés par la logique de leur système à singulièrement atténuer la réalité ou altérer la nature du mal, de l'erreur, du changement, de l'individualité (1). L'éclat que l'on prête à l'absolu fait terriblement pâlir ces conditions liées à l'exercice de toute activité humaine. En passant du naturalisme à l'absolutisme, nous espérions aller de la servitude à la liberté : aurions-nous donc simplement changé d'esclavage ? (2).

Voilà des craintes qui devaient s'éveiller chez certains esprits, et leurs répugnances à accepter des conclusions de ce genre allaient susciter une forme de pensée nouvelle. Si deux systèmes aussi différents par l'inspiration et par la méthode aboutissaient de même à décevoir le sentiment de notre libre initiative, ne serait-ce pas qu'ils cédaient à l'empire de certains préjugés communs ? Ne pourrait-on déceler un postulat caché sous les deux théories de la connaissance, au premier abord si opposées, qui servent de base à ces sys-

(1) Cf. *supra*, p. 37, ce que nous avons dit des efforts faits par Royce pour résoudre le problème du mal du point de vue absolutiste. Il a traité de même les problèmes du temps et de l'individualité, comme je l'ai brièvement indiqué dans mon article, p. 140-141.

(2) Pour la déception croissante infligée par l'Absolutisme aux aspirations proprement religieuses, voir Schiller, *Studies in Humanism*, p. 284-289.

tèmes, et, rejetant ce postulat, apporter une conception plus conforme au réel, et qui enfin nous affranchirait ? C'est sous l'aiguillon de pareils désirs que nous semble s'être formée la pensée pragmatiste.

CHAPITRE II

La réaction de William James

L'initiateur de la philosophie nouvelle n'avait point commencé par professer ni même par étudier la philosophie (1). Après une éducation première assez dispersée, — elle se fit tour à tour à Londres, à Paris, à Boulogne-sur-Mer, à Genève, — puis une année consacrée à l'apprentissage de la peinture, c'est aux sciences naturelles que William James appliqua surtout, une dizaine d'années durant, l'activité de son esprit : il pratiqua la chimie et l'anatomie, accompagna Agassiz (2) dans son expédition scientifique au Brésil, et prit le grade de médecin. En 1872, c'est comme professeur de physiologie qu'il fit ses débuts à l'Université Harvard ; et, pendant huit années encore, il continua cet enseignement. Mais, d'autre part, ce savant était le fils de Henry James, ancien élève du Séminaire de Princeton, détaché de son église, qui devint un disciple indépendant de Swedenborg (3) et consacra toute sa vie à élaborer des expressions de plus en plus complètes

(1) Nous empruntons les détails biographiques à la notice de R. B. Perry (*The Harvard graduates Magazine*, décembre 1910, vol. 19, n° 74). Voir aussi Boutroux, *William James*, p. 5-13.

(2) L'on trouvera un témoignage de la forte impression laissée par ce savant sur l'esprit de James dans une allocution qu'il lui consacra en 1896 (reproduite dans *Memories and Studies*, p. 3-16).

(3) Cf. *Letters of William James*, p. 8, 12, 14.

d'un système théologique original, arrêté dans ses grandes lignes de très bonne heure (1). Son idée centrale semble avoir été celle d'une création en deux temps, due à l'action d'un Dieu d'amour sur une sorte de néant graduellement vivifié, et devant aboutir, dans sa phase rédemptrice, à une Humanité régénérée dont les membres n'offriront plus trace d'égoïsme ni de partialité (2). Sans doute William James n'a pas dû rester longtemps attaché à ces spéculations hasardeuses, moins proches dans leurs traits essentiels de sa métaphysique future que des systèmes qu'il combattra (3) ; mais l'enseignement paternel contribua manifestement à éveiller en lui ce souci du problème religieux qui paraît l'avoir toujours hanté. Par ses origines, il se trouvait donc participer très étroitement à la fois de cet esprit scientifique dont le naturalisme contemporain se réclamait et de ces préoccupations spirituelles que l'idéalisme anglo-hégélien à son origine avait voulu satisfaire. Mais si cette dualité d'influences le préparait admirablement à sentir le fort et le faible de chaque école, si elle devait même l'incliner à cher-

(1) Cf. l'*Introduction* publiée par W. James en tête des *Literary Remains* de son père (1885), p. 9-10. Cette longue introduction constitue sans doute la meilleure étude d'ensemble sur le théologien. On peut consulter aussi H. Bargy, *La religion dans la Société aux Etats-Unis*, ch. XI et XV, mais avec précaution.

(2) Cf. l'*Introduction* mentionnée, surtout p. 16-27.

(3) William James caractérise lui-même la théologie de son père comme un *monisme*, car elle fait de Dieu le seul principe actif et dénie à notre moi toute existence positive (p. 115). Henry James abomine littéralement l'idée de personnalité indépendante (v. textes cités par Bargy, p. 153, 154, 156); il considère la croyance au libre arbitre comme menant logiquement à l'enfer (*ib.*, p. 101) ; il a le culte de l'universel, de l'impersonnel, de l'objectif. Mais, d'autre part, son idée d'une création actuellement incomplète est bien demeurée chez William, de même que sa conception d'un Dieu « serviteur de l'humanité » (*ib.*, p. 158), « un Dieu travailleur, imprégné de la poussière et de la sueur de nos appétits et passions » (*ib.*, p. 160).

cher une doctrine qui satisfît à la fois aux exigences du savoir et à celles de la vie intérieure, elle n'aurait jamais suffi à lui faire découvrir la solution désirée. Le véritable élément décisif, ce fut le tour naturel de son génie.

Ce qui frappe tout lecteur de James, et ce qui donnait aussi tant de saveur à sa parole, c'est son sens et son goût de la réalité concrète (1). Il ne s'était trompé qu'à demi en prenant d'abord la palette : dans le domaine de la vie intérieure, il possédait à un degré extraordinaire cette faculté de perception *virginale* dont M. Bergson fait la marque du véritable artiste (2). Grâce à ce don, James a pu révéler certains aspects fondamentaux de la réalité psychologique, longtemps voilés par des préjugés d'école, tel son caractère de changement incessant et continu. Grâce à lui, il saisissait également avec une extrême finesse — trait peu commun chez un philosophe ! — l'originalité irréductible de chaque individu (3). Psychologue à la façon d'un Berkeley, il pouvait l'être aussi à la façon d'un Sainte-Beuve. Mais cet observateur infatigable de la nature humaine n'a rien d'un dilettante indifférent. C'est plutôt un acteur passionné, qui entre en sympathie avec d'autres acteurs. Les puissances du cœur et du caractère n'ont jamais dû être atrophiées chez James par l'exercice de la pensée. On le sent prompt à l'enthousiasme, ardent au com-

(1) Voir la vivante peinture que Boutroux a tracée de sa personnalité, *William James*, p. 14-22.

(2) Cf. R. B. Perry, *Present Philosophical Tendencies*, p. 377 : « His originality lay, not in his invention, but in the extraordinary freshness of his perception... »

(3) On trouvera un témoignage de cette faculté dans les portraits, tracés par James en différentes occasions, qui ont été réunis dans le volume *Memories and Studies*, et surtout dans celui qui concerne Spencer.

bat, prêt à prendre parti, avide de risquer. En plus d'une circonstance, il a effectivement payé de sa personne pour défendre une liberté en péril (1). Il saisit en lui-même l'existence comme un drame, et retrouve par imagination ce drame autour de lui. Les êtres qu'il considère lui apparaissent avant tout comme des êtres qui luttent, et dont la vie acquiert un sens plein dans la mesure où elle se dépense au service d'un idéal propre (2). Chaque individu possède, à ses yeux, une sorte de mission spéciale qu'il doit avant tout remplir. Seulement, fasciné par cette révélation personnelle, chacun de nous risque aussi de méconnaître les valeurs propres aux autres existences. James a pris à cœur de lutter contre cette « cécité » naturelle à nos esprits (3), Il a su joindre à l'énergie combative une merveilleuse largeur de sympathie (4) ; et c'est dans le sens de cette sympathie même que cette énergie s'est surtout orientée. La tâche la plus personnelle de James a sans doute consisté dans son effort pour pénétrer les formes les plus variées de la vie humaine, pour en favoriser les

(1) Ainsi il ne cessa pas de mener « the war against war » (*M. and St.*, p. 267), protesta contre l'impérialisme de ses compatriotes, défendit les droits des Iles Philippines. Il lui arriva aussi de lutter contre ses collègues médecins pour maintenir le droit de consulter les *Christian Scientists* et d'autres praticiens dépourvus de titres. Il écrivait, à cette occasion : « It costs me more effort than anything I have done in my life. But if Zola and Colonel Picquart can face the whole French army, cannot I face their disapproval ? [*viz*, of his colleagues]. Far more easily than the reproach of my own conscience » (d'après J.-J. Putnam, *The Atlantic Monthly*, décembre 1910).

(2) Ce sentiment se trouve exprimé fortement dans le troisième des *Talks to Students : What makes a life significant ?*

(3) Cf. le deuxième de la même série : *On a certain blindness in human beings.*

(4) Cf. R. B. Perry, *Present Phil. Tend*, p. 378 ; Santayana, *Winds of doctrine*, p. 205.

plus hautes et les plus menacées, pour les défendre enfin contre les préjugés qui risquaient d'en arrêter le libre épanouissement (1).

Comment une pareille personnalité aurait-elle pu s'attacher durablement à l'un ou à l'autre des systèmes qui régnaient dans les milieux philosophiques ? Si les négations du naturalisme heurtaient son sentiment de la vie morale, les arguments dont usait l'idéalisme absolu ne pouvaient satisfaire son esprit positif. Mais ce qui devait surtout lui répugner, c'étaient certains caractères communs à ces deux philosophies si opposées. L'une et l'autre constituaient des systèmes monistes, par suite déterministes et statiques ; l'une et l'autre plaçaient la réalité véritable dans une Unité dont les traits fondamentaux s'opposaient plus ou moins à ceux de l'expérience humaine. James a de cette expérience individualisée, diverse et changeante, une perception trop vive et trop vibrante pour accepter d'y voir une illusion, ou même une demi-réalité. Surtout, il ne saurait considérer comme une duperie cette activité morale dont il sent la profondeur tragique ; et que serait-elle d'autre, si nos actes en apparence libres étaient en réalité les expressions nécessaires soit d'une nature aveugle, soit d'un Absolu mystérieux ?

Cependant, James ne prit pas conscience tout de suite ni peut-être tout seul de cette opposition. Ayant lu les *Premiers Principes* au moment où ils paraissaient « en numéros », et dans l'épanouissement de sa propre jeu-

(1) Toute l'œuvre de James parle en ce sens. Mais cf. aussi le témoignage de son ami Royce, *W. James and the philosophy of life*, p. 35 dans *W. James and other Essays :* « In order to win James's most enthusiastistic support, ideas and men neaded to express an intense inner experience along with a certain impopularity which showed that they deserved sympathy ».

nesse, il s'éprit d'abord de la vaste synthèse spencérienne, au point de souffrir des critiques dirigées contre elle comme un croyant qui voit dégrader une image sainte (1). Comment se délivra-t-il donc de cette « superstition moniste » ? (2). On pourrait en chercher les causes dans l'atmosphère où sa pensée se forma. Le peuple américain, dans la période de transformations rapides qui suivit la guerre de Sécession, n'était pas un milieu où l'importance de l'initiative personnelle pût se laisser oublier d'un observateur perspicace (3), N'attribuons pourtant pas trop de poids à cette influence vague, puisque aussi bien la jeunesse de William James ne se passa pas toute aux Etats-Unis. On serait tenté d'attacher plus d'importance à l'action de deux grands écrivains qui étaient liés avec son propre père (4) : Carlyle, Emerson. L'un et l'autre en effet, bien que précurseurs du mouvement idéaliste, incorporaient au centre même de leur pensée ardente et vague des affirmations qui devaient s'effacer singulièrement dans la plupart des systèmes anglo-hégéliens : Emerson célèbre la valeur incomparable de l'individu, Carlyle proclame que notre destinée véritable n'est point de spéculer, mais d'agir. Voilà des professions de foi dont James dut se nourrir, longtemps avant d'en marquer la portée précise, et parce qu'elles répondaient à son sentiment intime (5). Mais la formule vraiment libératrice,

(1) *Memories and Studies*, p. 127-128.

(2) *Some Problems of Philosophy*, p. 165 n.

(3) Cf. Royce, W. James and the philosophy of life, dans *W. James and other Essays*, 1911, en partic. p. 17, 27, 28.

(4) D'après Flournoy, *La Philosophie de William James*, p. 24.

(5) Cf. l'allocution de James lui-même au centenaire d'Emerson, dans *Memories and Studies;* et, au sujet de Carlyle; *Will to Believe*, p. 174.

c'est, de son propre aveu, dans les *Essais de Critique générale* qu'il la trouva (1),

Renouvier offrait véritablement à James le genre de système auquel sa nature aspirait. Le maître français s'opposait résolument aux monismes de toute espèce, attaquant le panthéisme ainsi que le matérialisme. Il prenait une attitude nettement « phénoméniste », mais se faisait en même temps le champion de certaines croyances morales. Il admettait dans son univers une pluralité irréductible d'êtres, une contingence réelle de leurs actions, un libre arbitre au sens le plus strict de cette expression. James paraît bien avoir adopté purement et simplement, dès son premier contact avec la pensée néo-criticiste, ce pluralisme et cet indéterminisme dont Renouvier avait si fortement montré la connexion mutuelle et la commune valeur (2).

Ainsi, nulle prétention à l'originalité chez James, au moment où son intelligence commence à se concentrer sur les choses de l'esprit. En métaphysique, il se présente simplement comme un disciple de Renouvier. C'est dans le domaine psychologique qu'il va faire œuvre personnelle. Seulement, dans cet ordre là, il va présenter une conception propre de l'intelligence qui battra en brèche les théories de la connaissance appuyant l'une et l'autre des deux philosophies en vogue, ouvrira les voies à une autre théorie conforme à la philosophie pluraliste.

(1) *S. Pr. of Ph.*, p. 65 n. loc. cit...

(2) Les aveux de James sont formels : il dit tenir de Renouvier son pluralisme (*Some Problems of Philosophy*, p. 165 n.) et sa conception de la volonté libre (*A pluralistic Universe*, p. 391 n.). Il considère d'ailleurs pluralisme et indéterminisme comme inséparables (*Will to Believe*, p. 150, 151, 178, 179).

Le conflit ne se fit pas attendre. Pour s'en convaincre, il suffit de lire le premier article que James ait publié (1). Il apparaît alors dans l'arène philosophique pour combattre avec vigueur la conception spencérienne de la pensée, mais par des arguments qui ne rappellent point ceux des néo-kantiens. Il conteste que l'esprit soit caractérisé par une correspondance des relations internes aux relations externes, si l'on entend par cette formule que la pensée a pour unique idéal de reproduire fidèlement la réalité extérieure. C'est là, tout au plus, l'idéal de la pensée scientifique. Or, cet idéal n'est pas le seul : c'est une fin choisie en vertu d'un certain « intérêt » particulier de l'esprit, auquel on ne voit aucune raison de sacrifier tous les autres intérêts. Spencer a beau faire pour définir l'esprit en termes de pur mécanisme, la nature même de la réalité qu'il caractérise fait éclater une telle définition. On ne peut décrire l'esprit sans introduire, explicitement ou implicitement, des notions téléologiques. A vrai dire, il n'existe pas d'idéal impersonnel qui s'impose à nous sans restriction de par son origine, quelle qu'en soit l'ancienneté biologique ou d'ailleurs la sublimité transcendentale. Chaque individu arrive sur la scène du monde avec son « impératif catégorique personnel », et il a le droit de le mettre en avant. Les affirmations humaines s'offrent d'abord à nous comme un ensemble de postulats variés, parfois discordants, issus de nos intérêts multiples. Ces postulats entrent en conflit. Celui qui a pu résister au contrôle général de l'expérience, qui s'est fortifié au cours du temps, et a fini par exercer sur la pensée une sorte de contrainte, celui-là est promu au rang d'affirmation vraie. Ainsi, la science elle-même présuppose

(1) *Remarks on Spencer's definition of mind* (Journal of Speculative Philosophy, janvier 1878, V. XII, p. 1-18).

la spontanéité foncière des esprits individuels. Chacun d'eux contribue à faire la vérité (1).

On saisit ici sur le vif la réaction personnelle de James, comme on la saisirait dans la lettre adressée, à la même époque, aux rédacteurs de la *Critique philosophique* (2) pour défendre cette « méthode subjective » qui consiste à affirmer une réalité conforme à nos préférences intimes, dans le cas où l'existence de cette réalité même peut dépendre de nos affirmations. On voit déjà comment son sentiment intense de la spontanéité intérieure le conduit à une conception nouvelle de l'intelligence et même de la vérité, que l'on pourrait résumer en disant : « La pensée est l'expression d'une activité originale, mais qui doit se soumettre au contrôle de l'expérience ». Nous avons bien là, à n'en pas douter, le germe du pragmatisme, et déjà même quelques-unes de ses formules les plus frappantes. Mais cette conception allait être complétée, contrôlée, précisée pendant les années de travail où se préparent les *Principes de Psychologie* et la *Volonté de Croire*. Il va nous falloir exposer les résultats essentiels de cette élaboration. Toutefois, avant d'aborder dans son ensemble cette psychologie de l'intelligence, nous devons en considérer une certaine partie que James lui-même a relativement détachée du reste, et qu'il a présentée plus tard comme la seule origine authentique de son propre pragmatisme : c'est la définition qu'il a donnée de la connaissance.

(1) Citons au moins cette formule : « The Knower is an actor and co-efficient of the truth on one side, whilst on the other he registers the truth which he helps to create. Mental interests... help to *make* the truth which they declare ». (p. 17).

(2) *Critique Philosophique*, 1877, t. XII, p. 407 (janvier 1878).

CHAPITRE III

Définition de la connaissance par James

Le plus grand nombre des articles que James publia de 1878 à 1890 étaient des pierres d'attente destinées à entrer, sous une forme légèrement modifiée parfois, dans ses *Principes de Psychologie.* Nous trouvons là un travail homogène, que nous pouvons considérer d'ensemble. Or, ce psychologue, bien averti cependant des problèmes philosophiques, se donne à nous comme un pur savant. Il tient la psychologie pour une simple « science naturelle ». C'est dire qu'elle accepte en principe certains postulats, laissant à la métaphysique le soin de les discuter. Le psychologue a seulement le devoir de les formuler avec clarté. Il s'en acquittera en déclarant admettre qu'il existe : un monde extérieur, — des états de conscience, — une connaissance de ce monde par ces états (1).

En quoi consiste cette connaissance ? Le psychologue n'a pas à nous munir d'une épistémologie proprement dite ; il est dispensé de répondre au redoutable problème : comment la connaissance est-elle possible ? Mais il faut bien qu'il définisse le sens des mots qu'il emploie (2). Et cette obligation revêt, dans le cas pré-

(1) *Pr. of Ps.*, t. I, p. 183-4.
(2) *Ib.* t. I, p. 216-217.

sent, une importance toute particulière : car James tient le caractère cognitif pour essentiel à nos états de conscience. Selon lui, toute pensée semble avoir affaire à des objets indépendants d'elle (1). Il faut donc que le psychologue explique ce qu'il entend par *connaissance*, ce qu'il a dans l'esprit lorsqu'il fait usage de ce mot.

La réponse fut donnée par James dans un article de 1886 (2) qui n'est, dit-il, qu' « un chapitre de psychologie descriptive », ou peu s'en faut, et dont les *Principes* nous donnent en effet un résumé (3). Voici, dans ses grands traits, cette solution.



On attribue le caractère de connaissance aux états de conscience qui se trouvent dans un certain rapport avec une réalité indépendante de ces états. Par réalité, entendons simplement ce qui est tenu pour réel par le psychologue qui observe l'état de conscience en question. Maintenant, de quelle nature est ce rapport ? Il diffère selon les cas. James, à la suite de J. Grote, distingue deux types de connaissance : la connaissance qui porte sur les choses mêmes prises dans leur physionomie individuelle, *knowledge of acquaintance*, et la connaissance qui porte sur les relations abstraites entre les choses, *knowledge about* (4). La sensation ré-

(1) *Pr. of Ps.*, t. I, p. 223, 271.

(2) *The function of cognition*, in *Mind* 1885, vol. X, reproduit dans *The Meaning of truth*, ch. I.

(3) *Pr. of Ps.*, t. I, p. 217-218.

(4) Nous ne voyons pas le moyen de rendre ces expressions anglaises par des équivalents stricts. Les termes employés dans la traduction de Madame Veil, « connaissance directe » et « représentation indirecte » (p. 11), ne nous paraissent pas littéralement fidèles, bien qu'ils répondent en gros à l'esprit de la distinction et même à la terminologie ultérieure de James.

pond au premier de ces types, le concept au second. Or ce sont là deux genres de connaissance également réels, bien que différents. Quand disons-nous qu'une sensation nous fait connaître un objet ? Lorsque cette sensation ressemble à cet objet, et qu'en outre elle le vise. Nous jugeons de ces caractères d'après la façon dont se comporte le possesseur de la sensation considérée. S'il agit sur une partie du monde que nous tenons pour réelle, nous dirons que la sensation présente en lui, vise cette partie réelle ; et s'il agit sur cette réalité comme nous aurions agi à sa place, nous penserons que cette sensation ressemblait à cette réalité. En fait, la conduite des autres hommes nous porte à croire qu'ils ont les mêmes sensations que nous, ou, en d'autres termes, qu'ils connaissent le même monde. Mais, dès qu'il s'agit de concept, on ne peut plus parler de ressemblance : un concept ne reproduit aucune réalité. Quelle particularité lui vaudra donc le titre de connaissance ? — Un concept porte en lui des tendances déterminées. Il nous pousse à aller dans une certaine direction de préférence à toute autre. En obéissant à cette impulsion intérieure, nous trouvons-nous amenés à une sensation ou à une image qui nous donne la connaissance d'une certaine réalité ? Nous dirons que le concept lui-même nous fournit de cette même réalité une certaine connaissance. On voit par là que la connaissance des relations se fonde toujours, en dernière analyse, sur la connaissance sensible des choses mêmes.

Dès cette première esquisse, l'attitude de James nous apparaît originale. Il brise l'alternative traditionnelle du nominalisme et de l'intellectualisme (1) qui s'offrait

(1) Nous prenons ici ce mot dans un sens un peu spécial, qui ressort clairement du contexte.

encore à ses contemporains. Négation de la connaissance abstraite, d'un côté ; de l'autre, négation de la connaissance sensible. Entre ces deux négations était-on vraiment obligé d'opter ? C'est ce que James refusa de faire. La simple considération des faits lui permit d'affirmer, contre les prétentions adverses des systèmes, la réalité de deux types de connaissance irréductibles. Examinons de plus près ses raisons, et la solution nouvelle qu'il donne au conflit, en nous aidant des *Principes de Psychologie* et des articles antérieurs à ce grand ouvrage.

La doctrine nominaliste a toujours heurté l'esprit de James par ce que sa tentative de réduction avait d'arbitraire. Dès 1879, nous le voyons maintenir contre les écrivains de cette école une vérité manifeste aux esprits non prévenus : c'est que notre esprit a le pouvoir de saisir un élément identique à travers une multiplicité d'états qu'il se remémore (1). Cet acte qui nous permet de rapporter à un objet unique des états de conscience distincts, c'est ce qui constitue la formation même du concept (2). Comment donc un Berkeley, un John Stuart Mill en ont-ils méconnu l'existence ? C'est qu'ils sont demeurés attachés à ce préjugé commun à bien des philosophes, que la pensée connaissante doit toujours ressembler à l'objet connu (3). En fin de compte, les nominalistes ont contesté l'existence des idées abstraites en s'appuyant sur cet argument, que toute réalité est particulière. C'est admettre implicitement que l'idée doit être identique à son objet. Affirmation fragile ! Pour qu'il y ait connaissance, il suffit que le concept *conduise* à son objet. Comment cette

(1) *The sentiment of rationality,* Mind 1879, vol. 4, p. 333-335 (passage non reproduit dans *The Will to Believe*).

(2) *Pr. of Ps.*, t. I, p. 459-461.

(3) *Ib.* t. I, p. 471.

propriété même peut-elle exister ? Elle ne saurait trouver place dans l'expérience si notre vie mentale était une succession discontinue d'images distinctes. Mais rien de plus faux que cette conception-là. Dès 1884, James l'a repoussée avec une belle vigueur (1). Nos états de conscience ne sont ni tous lumineux, ni tous stables. On mutile étrangement notre vie quand on fait abstraction de tout ce qui existe en elle de vague et de mouvant. Certaines portions de cette vie sont moins des états que des passages (*transitive parts*). Parmi ceux-ci il faut noter, en particulier, ce que l'on peut appeler les sentiments de direction. A chaque instant nous avons conscience, non seulement de notre pensée présente, mais des pensées prochaines auxquelles celle-ci est en voie de nous conduire. Le noyau de notre conscience, seul aperçu par la plupart des psychologues, est enveloppé presque toujours d'un halo ou d'une frange qui relie cet état aux états suivants. Or, la signification du concept est précisément une frange de ce genre, James le déclare expressément (2). Dans un concept le contenu imaginatif se réduit à bien peu de chose ; l'élément essentiel est ailleurs. Il se trouve dans ce sentiment plus ou moins obscur d'une relation de notre pensée présente avec une certaine masse d'images à venir (3). Ainsi la réalité d'une connaissance conceptuelle, méconnue par la psychologie incomplète des nominalistes, présentée par les idéalistes comme la manifestation d'une pensée transcendante, se rattache dans

(1) *On some omissions of introspective psychology*, Mind, janvier 1884, vol. 19, n° 33.

(2) Même article, et *Pr. of Ps.*, t. I, p. 472, 478, 259.

(3) Pour rendre complètement l'analyse de James, il faudrait mentionner un autre caractère important qu'elle met en lumière, caractère également méconnu par les nominalistes : la conception, d'après James, est un acte par lequel notre esprit saisit le semblable au milieu du différent (v. *Pr. of Ps.*, t. I., p. 459-461).

l'esprit de W. James aux caractères les plus fondamentaux que l'on peut observer dans la vie mentale.

C'est néanmoins par une autre espèce d'état, par la sensation, que l'objet nous est connu d'une façon directe (1). L'intellectualisme d'un Green mutile aussi la réalité à sa façon. Tout ce que l'on peut reprocher à la sensation, c'est de ne pas nous donner le genre de connaissance que le concept nous fournit : elle est « muette », elle ne nous livre pas la matière d'un discours. Mais elle nous donne un autre genre de savoir, non moins incontestable : elle nous révèle les qualités simples des choses (2). A la vérité, il est probable qu'une conscience adulte ne possède jamais une sensation simple, pure de tout concept. Mais peu importe. Pour expliquer la connaissance même des relations, il est nécessaire de supposer cette connaissance immédiate des qualités. Car enfin, les relations doivent unir des termes qui nous soient eux-mêmes connus : autrement, elles flotteraient dans le vide(3). Par elle seule la connaissance conceptuelle est donc incomplète. Elle tend vers un objet ; mais il faut bien, en fin de compte, que cet objet soit saisi par nous de quelque autre façon. Un aveugle pourra sans doute raisonner sur l'optique ; mais il ne saura jamais ce qu'est le bleu, et la science des couleurs n'aurait pu s'édifier sans l'expérience des clairvoyants. Différent en nature de la sensation, le concept repose donc pourtant, d'une certaine manière, sur la sensation elle-même.

Ainsi, James a montré que le psychologue pouvait définir de façon positive la nature de la connaissance,

(1) *Pr. of Ps.*, t. I, p. 221. — t. II, p. 3-12.

(2) Et même les rapports fondamentaux : cf. *Pr. of Ps.*, t. I, p. 221.

(3) *Ib.* t. II, p. 3-4.

et en particulier de la connaissance conceptuelle, en laissant de côté les difficultés de l'épistémologie. Il a fait voir que sur le terrain des faits la solution nominaliste et la solution intellectualiste restaient également insuffisantes, parce qu'elles négligeaient toutes deux un aspect essentiel de l'expérience. Mais il ne prétend pas avoir supprimé les difficultés que, pour des raisons de méthode, il négligeait. La nature du rapport qui unit la pensée à son objet reste encore obscure. Prenons le cas de la connaissance sensible. Une sensation, pour nous fournir une connaissance, doit, nous l'avons vu, ressembler à une réalité extérieure, et, de plus, se rapporter à cette réalité. Mais d'abord la ressemblance même des sensations d'un homme avec celles d'un autre n'est pas saisie de façon directe, elle est affirmée seulement à titre d'hypothèse (1). Qu'en sera-t-il de la ressemblance de cet état avec une réalité qui n'aurait rien de psychologique (1) ? Alors même que les sensations donneraient lieu à des actions efficaces, on pourrait encore se demander si le monde de ces états de conscience *se rapporte* bien vraiment à cette réalité même (*refers to that other world*). En 1885, James ne se fait pas fort de réfuter cette objection, que son collègue Royce était en train d'exposer dans son premier ouvrage, fort admiré de James. En présence de cette théorie métaphysique de la connaissance, James se contente alors de dire qu'il s'en tient à son « point de vue pratique et psychologique » (2). Voilà sans doute en raison de quelles difficultés l'auteur des *Principes* déclare que la relation de connaissance est « la chose la plus mystérieuse du monde ». Le psychologue n'a pas à éclaircir

(1) *M. of T.* p. 25.

(2) *Ib.*, p. 22 n.

ces mystères, bons pour le métaphysicien. Il lui suffit d'avoir défini pratiquement la connaissance. A son point de vue, elle implique une dualité irréductible du sujet et de l'objet. Comment s'explique cette dualité ? Subsiste-t-elle au fond des choses ? C'est un problème qui n'est plus de son ressort (1).

*
* *

Mais James allait bientôt devenir plus hardi. En 1892, dans le résumé qu'il publie de son grand traité, on sent qu'il juge de plus en plus difficile et même assez arbitraire de maintenir en psychologie le point de vue d'une science naturelle ; il reconnaît que les problèmes métaphysiques envahissent inévitablement dans ce domaine l'esprit du chercheur obstiné. Cette hypothèse même d'une dualité entre les états subjectifs et le monde des objets, qui est à la base de toute psychologie, s'évanouit dès qu'on la serre de près. Comment la maintenir dans le cas d'une sensation simple ? Le bleu est-il une détermination de ma conscience ou de l'objet ? Pris dans sa réalité immédiate, n'est-ce pas un *phénomène* indifférencié, que nous pourrions après coup qualifier de physique ou de mental suivant que nous le considérons dans ses relations avec tel ou tel ensemble d'autres réalités ? (2). James, il est vrai, après avoir suggéré cette solution, laisse encore à la métaphysique le soin de résoudre de pareilles difficultés. Mais peu de temps après, en 1893, dans un article qui paraît avoir fait une vive impression sur l'esprit de W. James, Dickinson Sergeant Miller cherchait à montrer, contre les métaphysiciens à la manière de Royce, qu'une ana-

(1) *Pr. of Ps.*, t. I, p. 216, 218-219.
(2) *Psychology, briefer course*, (1892), p. 467.

lyse purement psychologique pouvait résoudre les difficultés inhérentes au problème de la connaissance : il est bien inutile de s'embarrasser dans des arguties relatives au rapport de la pensée et de la réalité quand on s'aperçoit que vérité et erreur ne désignent rien que la perception d'une ressemblance ou d'un désaccord entre ma représentation présente et l'une de mes représentations passées (1). L'attitude instinctive de James recevait de cette théorie convergente une confirmation qui l'invitait à s'affirmer en se purifiant, en éliminant le réalisme métaphysique qui la rendait encore hésitante et incomplète. C'est ce qui fut fait dès 1895 (2).

A ce moment-là, James ne croit décidément plus que l'on doive ni même que l'on puisse élever un mur entre la psychologie et les recherches de métaphysique ou d'épistémologie. Pour définir ce qu'est une chose, il adopte franchement la solution de l'idéalisme empirique « qui a commencé avec Berkeley et qui a conduit jusqu'à Shadworth Hodgson » : les choses ont la même étoffe que nos pensées, elles ne sont rien de plus que les expériences réelles ou possibles de tous les esprits (3). Par suite, parmi les connaissances que possède mon esprit, il doit y en avoir dans lesquelles la pensée ne se distingue pas de son objet. Tels sont précisément les cas d' « *acquaintance* » : ils ne comportent pas une ressemblance insaisissable entre un état de conscience et une réalité numériquement distincte de

(1) *The meaning of truth and error,* Philosophical Review, juillet 1893.

(2) *The Knowing of things together,* The Psychological Review, vol. II, n° 2, p. 105-124, mars 1895.

(3) Citons au moins cette phrase : « Whenever we speak of a thing we either mean nothing; or we mean a thing that was or will be in our own mind in another occasion; or, finally, we mean a thing in the mind of some possible receiver of experiences like ours » (p, 107).

cet état. Quand je vois devant moi un papier blanc, si je fais abstraction de ce que représente ce papier pour d'autres hommes ou pour la science physique, je suis en présence d'un phénomène ou d'une expérience unique, indivisible, que je puis appeler indifféremment papier vu ou vision de papier. Je nommerai ensuite ce phénomène *physique* ou *mental* selon que je le considérerai dans sa relation, soit avec le système du monde extérieur (1), soit avec l'histoire d'une certaine conscience. Mais, pris en lui-même, dans sa réalité immédiate, il n'est pas plus mental que physique, il est sur un point d'intersection des deux systèmes. A la base de tout notre savoir se trouvent ces états de connaissance *immédiate* ou *intuitive,* dans lesquels le contenu et l'objet de la pensée sont identiques (2).

De ce point de vue nouveau, le rôle de la connaissance conceptuelle ou représentative reste d'ailleurs compris de la même façon. Ici, il est bien vrai que la pensée se distingue de son objet. Mais ni cet objet ni son rapport à la pensée n'ont rien de mystérieux ni de transcendant. L'objet n'est pas autre chose qu'une de ces expériences immédiates dont nous venons de parler. Et la relation qui fait de l'état de conscience en question une connaissance consiste tout entière dans une succession d'idées et de mouvements qui dérivent naturellement de cet état et qui nous conduisent ou nous conduiraient à l'objet, ou dans son voisinage. Nous connaissons par concept les tigres de l'Inde que nous ne voyons pas. Cela signifie que nous reconnaîtrions un tigre véritable, que, si l'on nous montrait un jaguar, nous ne le prendrions pas pour un tigre, que nous pouvons énoncer tout un en-

(1) Ce dernier étant essentiellement une réalité « publique », commune à plusieurs esprits; cf. *M. of T.*, p. 49 n.

(2) *M. of T.*, p. 47-50.

semble de propositions conformes à d'autres qui sont vraies des tigres réels, enfin que nous pourrions exécuter une série d'actions qui nous amèneraient à voir les tigres de l'Inde. Cette chaîne d'intermédiaires physiques et psychologiques entre la pensée et l'objet est tout ce que nous avons dans l'esprit quand nous disons que la pensée connaît l'objet. La connaissance consiste donc ici en une relation saisie dans l'expérience entre deux objets d'expérience parfaitement distincts (1).

Ainsi cette conception de la connaissance que James avait présentée d'abord comme une définition provisoire et presque superficielle, suffisant seulement aux besoins de la psychologie, finit par occuper le terrain de l'épistémologie et par s'y poser en rivale des théories alors en vogue. Elle ne laisse plus de prétexte à cette théologie de la connaissance, dont avait abusé le néo-kantisme anglais. Et cependant, elle rend justice à cette pensée conceptuelle dont l'empirisme traditionnel avait si arbitrairement nié l'existence.

*
* *

Est-ce là, toutefois, une solution vraiment nouvelle ?

Pour la distinction des deux types de connaissance, James lui-même se réfère modestement à l'autorité de John Grote (2). Cette distinction se trouve en effet exposée dans l'*Exploratio philosophica* (3), et même y sert d'argument contre l'idée d'un inconnaissable ; mais qui donc, sans la lecture de James, eût été la découvrir dans cet ouvrage obscur et peu attrayant ? A vrai dire,

(1) *M. of T.*, p. 43-6.

(2) *Ib.*, p. 11-12.

(3) T. I., 1885; réimprimé avec un t. II en 1900. Cambridge, University press.

cette distinction a des origines plus vénérables, et principalement, chose assez piquante, dans la philosophie allemande. Ne remontons pas, avec Hamilton (1), jusqu'à Leibniz, qui distingue pourtant très nettement la connaissance intuitive et la connaissance symbolique (2) : car l'intuition dont parle ce métaphysicien offre le caractère d'une appréhension rationnelle. Mais chez Kant lui-même est-il théorie plus célèbre et plus ferme que celle qui oppose le concept et l'intuition ? Sans doute ses successeurs, suivis par l'école de Green, ont effacé cette distinction et paru absorber l'intuition dans le concept, retombant ainsi aux excès intellectualistes que Kant avait expressément combattus (3). Et, de son côté, Renouvier, pour des raisons moins claires, avait singulièrement négligé la même distinction. Mais un autre disciple de Kant était venu donner à cette théorie un relief éclatant : c'est Schopenhauer, qui n'a pas craint d'écrire : « Le trait principal de ma philosophie est d'avoir fortement établi le contraste qu'il y a entre la connaissance intuitive et la connaissance abstraite » (4). — A bien des égards, ce contraste annonce celui qu'établira la théorie de James. Pour Schopenhauer déjà, le concept, tout en se distinguant radicalement de l'intuition, se rapporte nécessairement, essentiellement à cette dernière : représentation indirecte par nature, on ne peut en analyser le contenu sans arriver finalement à quelque intuition ; il est comme le billet de

(1) *Lectures on Logic*, v. I, liv. 10.

(2) V., p. ex., les *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*, éd. Erdmann, p. 80, ou éd. Gerhardt, *Die philosophischen Schriften*, t. IV, p. 423.

(3) Il n'en est pas ainsi de Bradley.

(4) *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Ergänzungen, ch. VII (*Sämmtliche Werke*, éd. Frauenstädt, 1887, t. IV, p. 96, trad. Burdeau, t. II, p. 222).

banque dont celle-ci fournit le numéraire. Quant à l'intuition même, Schopenhauer la conçoit déjà comme une connaissance immédiate, dans laquelle la pensée coïncide avec l'objet.

James se serait-il donc borné à ressusciter cette théorie oubliée par un accident de l'histoire ? Il s'en faut. L'intuition n'est point entendue par les philosophes allemands comme par le psychologue américain. Elle reste pour eux, en grande partie, chose construite. Chez Kant, elle implique toujours les formes *a priori* de la sensibilité, et s'y réduit dans l'une de ses espèces. Par Schopenhauer, elle est hardiment rapportée à l'entendement, qui se distingue d'ailleurs de la raison discursive, faculté usant de concepts. La sensation par elle-même n'est point, selon Schopenhauer, une intuition, mais un phénomène purement subjectif ; il faut tout un travail de l'intelligence, armée des idées d'espace et de cause, pour la transformer en une « intuition objective » (1). Schopenhauer veut, sans doute, que cette opération soit immédiate et intuitive ; il ne la décrit pas moins en termes de raisonnement. James conçoit et présente l'intuition de façon beaucoup plus simple et plus claire : c'est la perception immédiate d'un donné quel qu'il soit, et la sensation même en est au moins l'exemple le plus commun.

Cependant, à cet égard même, la pensée de James innove moins qu'elle ne restaure. Elle suit, en somme, la voie ouverte par Berkeley, qui avait déjà opposé si nettement le donné au construit. En d'autres termes, James retient de la vieille tradition empirique cette notion caractéristique de la connaissance immédiate qui perdait sa primauté dans le naturalisme contemporain. Sans doute a-t-il été encouragé dans cette voie par

(1) *Cf. Pr. of Ps.*, t. II, p. 273.

l'exemple de Shadworth Hodgson, ce penseur indépendant, à peine son aîné, alliant comme Renouvier la méthode phénoméniste à certaines croyances religieuses, et qui assignait pour tâche fondamentale à la philosophie une « analyse de l'expérience » prise dans sa pureté première (1). Une autre influence semble avoir aidé James à dégager la notion de la connaissance immédiate des obscurités qui la recouvraient tout d'abord : celle de Mach. Dès 1886, le savant autrichien, analysant l'expérience en ses données primitives, présentait celles-ci comme des « éléments » neutres, qualifiés après coup seulement de physiques ou de psychologiques selon le système dans lequel on les fait figurer (2). C'est bien la conception de la connaissance intuitive que James finit par adopter.

Ne trouverions-nous donc, au fond de la définition jamesienne de la connaissance, rien de plus qu'un Schopenhauer simplifié à l'anglaise, ou qu'un Berkeley dépouillé de quelques négations ? Ce serait trop peu dire, car James a du moins fait œuvre originale (encore qu'il ait pu recevoir sur ce point même certaines suggestions de Sh. Hodgson) (3) quand il a défini de façon précise le caractère cognitif du concept : connaître, en pareil cas, signifie conduire à l'objet. Remarque fort simple, mais lumineuse, et qui n'avait pas encore été présentée

(1) Voir *The Philosophy of reflection*, 1878, vol. I, préface; et *The Metaphysical Method in Philosophy*, in *Mind*, janvier 1884, v. 9, n° 3.

(2) *Die Analyse der Empfindungen*, 1re éd., 1886, ch. I : *Antimetaphysische Vorbemerkungen.*

(3) Hodgson soutient, p. ex., que toute portion de notre vie consciente peut être considérée soit comme percept, soit comme concept, selon qu'on l'envisage dans son caractère actuel, « as it is perceived in and by itself » ou « in its expectant character », « as its waits for the completion of its relationship to other portions » (*The Philosophy of reflection*, v. I, p. 294).

avec cette netteté. Grâce à elle, on peut comprendre que le concept se rapporte à l'intuition, sans dire vaguement avec Schopenhauer qu'il la « représente », sans prétendre arbitrairement avec les empiristes qu'il n'a pas d'existence propre. On a le moyen de définir complètement la connaissance en termes d'expérience humaine, sans la réduire toute à la sensation.

CHAPITRE IV

Psychologie jamesienne des fonctions intellectuelles

Nous avons retenu, jusqu'à présent, dans les vingt premières années de l'œuvre de James, ces développements-là seuls qui concernaient ou qui éclaircissaient la définition proposée par lui de la connaissance. L'importance en est sans doute primordiale aux yeux de leur auteur, puisqu'il a réuni les études consacrées à ce problème dans le volume qui sert de suite, ou plutôt de complément, à *Pragmatism,* et qu'il a présenté maintes fois la thèse que nous venons de résumer comme étant l'affirmation centrale de la théorie nouvelle. Cependant nous ne pourrions nous en tenir là sans donner une idée singulièrement incomplète des éléments neufs que les premières œuvres de James apportent aux questions mêmes de l'épistémologie. Il semble que nous n'ayons pas encore franchi le seuil de l'édifice. Nous nous sommes limités à une conception que James présente, en quelque manière, comme une préface nécessaire à sa psychologie. Il nous faut pénétrer à l'intérieur de cette psychologie même : nous allons y rencontrer avant tout une étude approfondie des fonctions intellectuelles. Comment les résultats de cette étude n'intéresseraient-

ils pas une théorie de la connaissance ? Nous verrons que M. Schiller et Dewey s'en sont largement inspirés, à ce point que leur pragmatisme semble se rattacher plus directement encore à cette psychologie qu'à la thèse exposée précédemment.

I

Ce que l'on trouve développé dans ces travaux de James, c'est cette conception originale de l'intelligence qui s'était formulée dès son premier article, et que l'on pourrait exprimer de façon plus complète en disant : « Notre intelligence a pour rôle d'opérer sur les données de notre expérience certaines sélections ou transformations dirigées dans le sens de nos préférences subjectives et destinées à frayer des voies nouvelles à notre activité ». Autrement dit, tout acte de pensée est déterminé par quelque intérêt, préliminaire à quelque action : toute connaissance a une fonction téléologique.

Voyons sur quels arguments s'appuie cette théorie.

Elle résulte d'abord de la considération même de ce système nerveux auquel notre vie psychologique est liée (1). Si un enseignement clair se dégage des recherches de la physiologie contemporaine, c'est que l'acte réflexe est le type même de toute action. Sans doute, entre les mouvements issus de la moëlle et ceux qui partent du cerveau, il y a une différence essentielle : c'est qu'on peut prévoir régulièrement les premiers, dès que l'on connaît la nature de l'excitation externe, tandis que les seconds sont d'une variété imprévisible, étant en rapport avec tout un système individuel de souvenirs et d'idées. Mais, à part cette différence, le mécanisme est des deux côtés le même : il s'agit tou-

(1) *Pr. of Ps.*, ch. II. — *W. to B.*, p. 113-114.

jours de répondre à une excitation qu'exerce sur nos sens un objet du monde extérieur par une décharge de nos muscles modifiant l'état de ce monde. Dans le cas où le courant nerveux passe par le cerveau, pourquoi supposerait-on que ce mécanisme est modifié dans sa nature ? Comment la pensée interviendrait-elle ici pour une autre fin que pour préparer une réaction plus savante, c'est-à-dire mieux adaptée à un milieu plus vaste ? On peut retourner ici contre la conception générale de Spencer les remarques que fait ce même Spencer, mieux inspiré par les données de la science positive que par les préjugés de son système, au sujet de la proportion constante qui existe, dans tout le règne animal, entre le développement des facultés perceptives et le développement des facultés motrices (1). Ce parallélisme s'explique de la façon la plus naturelle si l'on suppose que l'intelligence considérée à l'état d'isolement est une réalité incomplète, et qu'elle a toujours pour objet de préparer, de près ou de loin, une action.

Cette preuve générale d'ordre biologique est confirmée et précisée par une analyse directe de nos fonctions intellectuelles, suivies à travers tous leurs degrés. Considérons d'abord la perception des objets extérieurs : nous rencontrerons partout des sélections pratiques. La sensation elle-même est déjà une sélection opérée par les organes des sens dans la continuité de l'univers matériel (2). Bien plus remarquable encore est le mécanisme de la perception proprement dite, étudiée avec tant de soin par Helmholtz dans cette *Optique physiologique* que James proclame « l'un des quatre

(1) Spencer, *Principles of Psychology*, ch.VIII, § 162-164 : passage cité avec éloge dans *The Sentiment of rationality* (note non reproduite dans *W. to B.*).

(2) *Pr. of Ps.*, t. I, p. 284, t. II, p. 218.

ou cinq plus grands monuments du génie humain dans l'ordre scientifique » (1). Le fait essentiel qui se dégage de toutes ces observations est le suivant : nous ne prêtons notre attention qu'aux sensations qui peuvent nous servir de signes pour nous diriger à travers le monde extérieur ; nous négligeons complètement celles qui sont inutilisables à cet égard (2). Ainsi, nous ne remarquons pas qu'il existe un point sur notre rétine où nulle image ne se forme ; il est rare que nous observions les images que laisse après elle la vision des objets brillants ; nous apercevons seulement dans certains états de maladie les « mouches volantes » que notre humeur vitrée contient toujours ; la plupart des hommes n'ont pas observé le caractère binoculaire de la vision ; il arrive même que l'on soit pendant longtemps aveugle d'un œil sans s'en douter. Tous ces phénomènes parlent assez d'eux-mêmes : nous négligeons complètement les sensations qu'il ne nous est pas utile de remarquer. Nous retenons celles qui sont pour nous les signes des choses, dit Helmholtz. Mais que sont encore les *choses* elles-mêmes, sinon des groupes formés par les sensations qui nous intéressent le plus ? Nous faisons un choix parmi les images absentes aussi bien que parmi les sensations présentes ; nous accordons un coefficient de réalité supérieur aux images les plus permanentes, les plus aisées à percevoir, les plus importantes pratiquement. C'est ainsi que nous élirons une certaine couleur, une certaine forme, comme étant la vraie forme, la vraie couleur d'un objet. C'est ainsi encore que, parmi les différentes images, les images tactiles et musculaires nous paraîtront les plus réelles de toutes (3). De la sorte se manifeste avec éclat, à propos

(1) *Pr. of Ps.*, t. II, p. 278.

(2) *Ib.*, t. I, p. 285, 517-521; t. II, p. 241; *W. to B.*, p. 85.

(3) *Pr. of Ps.*, t. I, p. 285-6, — t. II, p. 237, 305-6.

de la perception sensible, cette loi générale de notre activité intellectuelle : nous attribuons d'autant plus de réalité à une chose qu'elle est en rapport plus étroit avec notre vie émotionnelle et active (1)

Mais ne croyons pas, avec les cartésiens, que la connaissance sensible soit seule à présenter un caractère téléologique. James s'est attaché à montrer que ce caractère n'appartient pas moins nécessairement au travail de la pensée abstraite et rationnelle. Cette sorte de pensée, qui élève l'homme au-dessus de tous les animaux, se distingue radicalement de la pensée empirique : c'est une thèse traditionnelle de la philosophie rationaliste que James accepte, mais non sans la préciser singulièrement (2). Dans le cas où nous raisonnons, l'action est suspendue, l'esprit ne se laisse pas aller aux suggestions qui émanent directement de la réalité présente enrichie de l'expérience passée ; même s'il aboutit à une conclusion concrète, il n'y parvient qu'en passant par l'intermédiaire d'un caractère général expressément déterminé ; et c'est grâce à cette intervention que le raisonnement nous permet de découvrir des connexions non encore observées par nous et nous aide à tirer parti d'une situation nouvelle (3). Par suite, tout raisonnement implique une analyse. A une donnée concrète, perçüe dans sa complexité confuse, nous substituons un certain attribut isolé, auquel nous savons qu'une certaine propriété appartient ; et nous pouvons ainsi rapporter cette propriété à la chose même. Or, comment choisissons-nous cet attribut ? Une seule réponse est possible. La réalité s'offre toujours à nous avec une richesse indéfinie d'aspects et de propriétés.

(1) *Pr. of Ps.*, en particulier, ch. XXI, p. 295-7.

(2) *Pr. of Ps.*, ch. XXII.

(3) *Ib.* t. II, p. 329-330.

Mais de cette masse nous ne retenons, quand nous raisonnons, qu'une propriété seulement : celle qui nous intéresse, celle qui se rapporte à notre dessein présent (1). Plus précisément, nous cherchons à découvrir un caractère qui entraînera la propriété qui nous intéresse. Nous nous attachons de préférence aux propriétés appartenant à des caractères abstraits, parce que, étant plus générales, elles trouvent une application plus fréquente, et qu'étant plus simples notre esprit les saisit plus aisément. Mais ne croyons pas que par ce procédé nous atteignions l'essence des choses. *Les choses n'ont pas d'essence* ni de propriété essentielle, si l'on entend par là un caractère simple que l'on pourrait considérer comme l'équivalent intégral d'une réalité concrète : un caractère ne peut être substitué à une réalité que par rapport à un certain dessein déterminé de l'esprit ; en d'autres termes, « toute essence a une signification purement téléologique » (2). Ainsi l'opération constitutive de l'intelligence humaine, le raisonnement, ne se produit que sous l'impulsion d'une fin instinctive, esthétique ou pratique. Il implique une partialité de l'esprit. On ne peut le détacher de notre activité psychologique sans renoncer à comprendre sa nature (3). En fin de compte, si l'homme s'élève au-dessus de la brute par le raisonnement, la cause en est qu'il possède des instincts et des intérêts infiniment plus variés, qui portent son attention à distinguer dans les choses un nombre infiniment plus grand d'aspects (4) ; et de même, c'est en-

(1) *Pr. of Ps.*, p. 332-333.

(2) *Ib.*, p. 335 « *The only meaning of essence is teleological.* » (Noter que James attribue à Locke la découverte de cette vérité).

(3) *Pr. of Ps.* t. II, p. 333.

(4) *Ib.* p. 345.

core par un pouvoir de sélection plus marqué que se distingue une intelligence supérieure (1).

Comment concevoir enfin l'origine des vérités rationnelles et, d'une façon générale, la nature de la pensée scientifique ? A ce sujet l'effort le plus apparent de James consiste à dénoncer l'insuffisance absolue de la solution empirique (2). Qu'on se borne à l'expérience de l'individu comme Hume et Stuart Mill, ou qu'on y ajoute avec Spencer l'expérience de la race, on ne saurait soutenir sans absurdité que toutes les relations pensées par l'esprit reproduisent des relations données par l'expérience (3). Que certaines de nos pensées proviennent d'une pareille origine, c'est incontestable : telles sont, par exemple, les affirmations qui portent sur la liaison de deux objets dans le temps ou dans l'espace (4). Et les variations de l'expérience peuvent même expliquer, à la rigueur, certaines combinaisons mentales d'apparence plus originale, comme les formes du jugement (5). Mais nous avons vu qu'avec la conception et le raisonnement s'introduisait un élément vraiment nouveau. Il devient enfin tout à fait arbitraire de soutenir que les sciences reproduisent purement et simplement l'ordre donné dans l'expérience. Cela n'est même pas vrai des sciences de la nature, qui substituent au chaos des impressions sensibles un système de lois abstraites fort différent de cette réalité immédiate. A plus forte raison cela est-il faux des sciences idéales : les relations qui constituent l'objet de ces sciences sont des relations résultant d'une comparaison de concepts

(1) *Pr. of Ps.*, p. 369-372.
(2) *Ib.* c. 28.
(3) Définie *ib.* p. 619.
(4) *Ib.* p. 632.
(5) *Ib.* p. 633.

purement mentale, sans le moindre rapport avec les relations empiriques. — Ainsi l'esprit a sa structure propre, qui ne résulte pas de l'empreinte du milieu. James semble donc se ranger parmi les partisans de l'*a priori*. En réalité, il n'est guère moins éloigné d'un Platon ou d'un Kant que d'un Spencer. C'est de Locke seulement qu'il se réclame (1). Pour James comme pour Locke, en effet, les affirmations qui résultent de notre structure mentale n'ont pas par elles-mêmes une réalité objective ; elles expriment essentiellement des propriétés originales de notre esprit. Encore faut-il ajouter que James interprète cette subjectivité en un sens bien plus biologique que ne le fait Locke. Les catégories sont franchement apparentées à des instincts. La structure mentale qu'elles expriment, c'est la structure d'un certain cerveau. James oppose ici Darwin à Spencer (2). Il n'y a pas seulement dans le cerveau des modifications produites par l'action directe du milieu. Il s'y passe aussi des « variations accidentelles », c'est-à-dire dues à des causes infiniment plus complexes et qui nous échappent, et ces variations se conservent quand elles se trouvent être utiles. Les notions qui ne s'expliquent pas par des accumulations d'expériences doivent être rapportées à de telles variations (3). Elles expriment une *originalité organique* que l'empirisme a méconnue. Idées scientifiques, esthétiques et morales se ressemblent entre elles à cet égard, et ressemblent toutes aux instincts. Seulement les idées scientifiques sont soumises à une obligation qui a pu faire illusion sur leur origine : bien qu'elles ne dérivent pas de l'expérience, elles doivent, pour être valables, s'accorder avec

(1) *Pr. of Ps.*, t. II, p. 662-664.
(2) *Ib.* p. 626-7, 684.
(3) *Ib.* p. 618, 688.

les données de l'expérience. Cas particulier de la loi darwinienne selon laquelle une certaine adaptation au milieu conserve une variation qu'elle n'a cependant pas produite (1).

On voit sans doute maintenant d'une façon plus complète et plus claire en quel sens la psychologie nous révèle le caractère foncièrement téléologique de l'intelligence. Celle-ci est la propriété d'un être qui a sa structure propre, constituée par une riche diversité de tendances instinctives, et qui cherche à transformer son milieu en un sens conforme à ses instincts. Elle manifeste l'activité originale de cet être d'abord par les *sélections* qu'elle opère parmi les données de l'expérience, et dont résultent les perceptions et les concepts, ensuite par de véritables *créations* telles que sont les principes rationnels et les hypothèses de toute sorte. On voit aussi combien cette analyse nous conduit loin au-delà d'une simple définition de la connaissance. Nous savons bien autre chose à présent que le sens d'un mot, assez malaisé, il est vrai, à fixer de façon un peu nette. Nous saisissons avec précision le rôle propre de l'intelligence. Ces vues nouvelles, certes, s'accordent avec les précédentes, et les confirment en les dépassant. L'intelligence ne se rapporte pas à une réalité distincte de l'expérience humaine, puisque son travail consiste à opérer sur les données de l'expérience une certaine transformation. Mais nous comprenons maintenant pourquoi elle est venue superposer à cette expérience immédiate son édifice de concepts : elle a pour rôle de frayer à notre action des voies simples et sûres à travers la complexité infinie du réel.

(1) *Pr. of Ps.*, p. 636, et *W. to B.*, p. 247-250; cf. p. 221-224.

II

Des remarques aussi importantes et aussi précises ne pouvaient rester sans conséquences d'ordre logique : quand on connaît mieux la nature de l'intelligence, on est bien près d'en pouvoir définir l'emploi légitime. Au reste, dans le temps même où il se présentait au public savant comme un pur psychologue, James était loin de se désintéresser des problèmes philosophiques. Sans doute, il ne les abordait pas encore directement ; mais il se souciait d'en définir la nature et l'origine véritable. Dès 1879, il entreprenait d'écrire un « travail psychologique sur les motifs qui ont conduit les hommes à philosopher » (1). Et ce ne devait pas être là une œuvre de pure curiosité : parmi ces motifs il s'agissait ensuite de démêler ceux qui pouvaient nous mener à quelque résultat durable, et parmi les systèmes philosophiques il restait à désigner ceux qui apportaient à ces désirs fondamentaux une satisfaction véritable. De cette analyse du « sentiment de rationalité » jointe à sa psychologie générale de l'intelligence, James a, dès l'origine, dégagé des conclusions assez fermes concernant l'attitude que nous pouvons et devons observer en philosophie. Bien qu'il ait exprimé ses opinions sous la forme en apparence peu systématique d'articles et de conférences (2), il n'est nullement malaisé d'en démêler les grandes lignes.

(1) *Mind*, 1879, t. 4, p. 346 (note finale non reproduite dans *The Will to Believe*). L'article sur *le sentiment de rationalité* est présenté comme le premier chapitre de ce travail.

(2) Réunis, sous une forme parfois abrégée, dans *The Will to Believe and other Essays in popular Philosophy*, 1897. Ce sont, pour la plupart, des conférences faites devant des clubs d'étudiants, sur l'invitation de ceux-ci (*Ib.*, p. VIII).

D'abord, quel peut être l'objet de la philosophie ? Toute pensée définit la direction que doit prendre notre activité à l'occasion d'un certain objet ; mais ce caractère saurait-il appartenir à la pensée philosophique ? La métaphysique se présente, au premier abord, comme une spéculation toute désintéressée. Cependant, que veut-on dire par là ? Les métaphysiciens eux-mêmes ont bien cherché à obtenir une certaine espèce de satisfaction. Ils ont voulu se procurer le sentiment de *rationalité*, c'est-à-dire la conscience d'une pensée aisée, coulant sans obstacle, à la façon d'un fleuve dans une plaine. Mais, sans doute, sera-t-on porté à assigner à ce sentiment-là une place extraordinaire. Si le métaphysicien cherche, lui aussi, à satisfaire certains besoins de l'homme, ne s'agit-il pas du moins de besoins purement logiques ? L'histoire même des métaphysiques condamne une telle prétention. Toute philosophie qui cherche à atteindre l'unité absolue, idéal de la pensée logique, est vouée à un échec fatal : témoin les aveux des plus grands philosophes contemporains, Lotze, Shadworth Hodgson, Renouvier, qui confessent la nécessité de s'arrêter devant un certain nombre de données irréductibles ; témoin, à leur façon, les sophismes que Hegel et son école sont conduits à entasser, pour avoir voulu rester obstinément fidèles à cet idéal d'unité logique. Ainsi, tant que la métaphysique prétend garder un caractère purement dialectique, elle est une spéculation infructueuse (1). Est-ce à dire qu'elle doive disparaître ? Nullement ; car il lui reste un autre rôle à remplir, un rôle *pratique,* au sens large de ce mot. Elle a pour tâche de déterminer l'attitude que nous devons

(1) Article cité, résumé dans *W. to B.*, p. 63-75 — et cf. art. *On some Hegelisms* (*Mind,* avril 1882), reproduit dans le même recueil, p. 263-298.

adopter à l'égard de l'univers, attitude de contemplation ou d'activité, de timidité ou d'audace, d'énergie ou d'indifférence. En d'autres termes, on fait œuvre philosophique quand on définit l'univers en fonction de nos facultés émotionnelles et actives, — quand on recommande à son égard un certain genre déterminé de réaction (1).

Comment, d'autre part, une telle détermination sera-t-elle obtenue ? Par une méthode purement objective ? La structure même de l'intelligence nous interdit encore cette conclusion. Nous avons vu que le travail intellectuel, en ce qu'il a de plus original, est sous la dépendance nécessaire et permanente de nos fins subjectives : la science de la nature elle-même ne pourrait se constituer si nous ne posions d'abord certains postulats en vertu d'une simple préférence de notre esprit, et les découvertes particulières ne se produiraient pas sans l'impulsion d'autres préférences propres à tel ou tel individu (2). Il faut renoncer à la conception absolutiste de la vérité : aucune proposition ne porte en elle-même d'évidence immédiate. Toute affirmation nouvelle est lancée hardiment à titre d'hypothèse par un individu qu'elle intéresse, et c'est seulement par sa mise en usage que sa vérité se découvre (3). Ainsi, l'intérêt même de la connaissance, en tout ordre de matières, exige que nous hasardions certains jugements avant de posséder les preuves de leur valeur ; or, en pareil cas, sur quoi pouvons-nous nous guider, sinon sur nos préférences instinctives ? Pour toute espèce de savoir, en d'autres termes, l'intervention d'une foi personnelle est légi-

(1) *W. ti B.*, p. 21, 55, 91-92.
(2) *W. to B.*, p. 12-17.

time et nécessaire ; comment n'en serait-il pas de même en philosophie ? Rien de plus arbitraire, et même de plus inconséquent, que de refuser *a priori* le droit de s'affirmer à certaines espèces de foi, alors qu'on l'accorde à d'autres. S'il est légitime de poursuivre dans la nature l'uniformité de lois qui satisfait un certain désir de notre esprit, il n'est pas moins licite d'y chercher, par exemple, ce caractère de moralité qui répond à un autre désir non moins profond de notre nature (1).

Ajoutons qu'il existe une raison spéciale de faire une part plus large à la foi personnelle dans la philosophie que dans le domaine proprement scientifique. Dès 1877, nous avons vu James énoncer cette remarque importante : l'intervention de la foi non seulement se défend, mais s'impose, quand il s'agit d'une réalité dont l'existence dépend en partie de notre conduite, cette conduite étant elle-même suspendue à notre foi (2). C'est une remarque sur laquelle James est revenu avec une grande complaisance, et non sans donner ses raisons (3). Il y a des cas où nous ne pouvons échapper à la nécessité de prendre un parti. Il nous faut choisir, régler notre conduite sur une hypothèse dont la valeur objective nous est encore inconnue. Si nous refusons d'agir sans certitude, notre abstention même sera encore une action, mais la plus incertaine et la plus stérile. Mieux vaut reconnaître franchement la nécessité d'une foi personnelle, — le mot *foi* désignant ici notre croyance dans une réalité à propos de laquelle le doute est théoriquement possible, ou, en d'autres termes, notre résolution d'agir pour une cause dont le succès ne nous est pas

(1) *W. to B.*, p. 10-11, 91-93, 147.

(2) Lettre publiée dans la *Critique Philosophique*, 1877, t. XII, p. 407.

(3) *W. to B.*, Essays 1 et 3, en partic., p. 11, 28, 96-97.

d'avance assuré (1). Quels sont ces cas où la foi est nécessaire ? Tous ceux où nous ne pouvons échapper à la nécessité de prendre un parti. Or, cela n'arrive pas seulement dans des circonstances où un intérêt étroitement personnel est en jeu et où l'incertitude porte sur des conditions très particulières, comme lorsque l'on doit se décider à faire un saut terrible pour sortir d'un endroit dangereux (2). Une démarche exactement pareille est nécessaire dans tous les cas où nous avons, pour agir, à nous prononcer sur la nature même de l'univers : car cette nature dépend de tous les actes de tous les individus réunis, et, par conséquent, mon action présente peut la modifier, et même la modifie nécessairement dans un sens ou dans un autre. Prenons la question de la valeur de la vie : suivant que je donne ou non mon adhésion au pessimisme, ma foi et la conduite qu'elle détermine peuvent diminuer ou accroître cette valeur (3). De même pour la question de savoir si la moralité répond au caractère intime de la réalité (4) ; de même pour la question religieuse, à peine distinguée de la précédente (5). Tous ces problèmes sont les problèmes caractéristiques de la philosophie. Aucun d'eux ne peut être résolu sans l'intervention d'une foi, contribuant à l'existence même de l'objet qu'il s'agit de connaître.

Ainsi l'intervention de la foi personnelle dans la pensée philosophique se trouve justifiée par deux ordres de raisons qui sont, à vrai dire, deux ordres de constatations : 1° La foi est nécessaire en tout ordre de con-

(1) *W. to B.*, p. 29 n., 90.

(2) *Ib.*, p. 59, 96, cf. aussi p. 23-25.

(3) *Ib.*, p. 60, 100-102.

(4) *Ib.*, p. 23, 103-107.

(5) *Ib.*, p. 26-28, 61-62, 109.

naissance, parce que la vérité d'une affirmation ne se révèle qu'à sa mise en usage, et que, pour expérimenter une hypothèse, il faut d'abord l'avancer sans preuves. 2° La foi est plus spécialement nécessaire dans l'ordre de la connaissance philosophique, parce qu'elle contribue à créer en partie la réalité qui est l'objet même de cette connaissance. — Ainsi, sans la foi, d'abord, aucune réalité n'est connue ; mais la foi nécessaire à la connaissance scientifique, par exemple, est une foi d'ordre assez vague, et qui n'engage pas notre personnalité en ce qu'elle a de plus profond. Sans la foi, d'autre part, certaines réalités ne parviennent pas à l'existence : il s'agit ici d'une foi infiniment plus audacieuse, discutable, originale et grave, — d'une foi qui n'a pas devant elle l'infini du temps, puisqu'elle a pour fonction d'exprimer la réaction d'une vie individuelle à l'égard de l'univers. James n'a pas tort de désigner d'une expression commune ces deux sortes d'attitudes, puisque dans les deux cas nous avons affaire à une spontanéité qui devance et provoque à la fois la leçon des faits ; mais il fallait rappeler aussi la distinction qui paraît bien impliquée en ses écrits.

Reste une question : cette foi, nécessaire à l'origine de notre connaissance, à quel moment reçoit-elle une valeur de vérité ? La réponse de James est fort claire. Il assimile expressément la foi aux hypothèses de travail avancées par le savant (1) : ces hypothèses sont d'abord conçues sans preuve, mais elles ne sont retenues comme valides que si elles s'accordent avec les faits, si elles opèrent bien. Il en est de même pour une foi de nature métaphysique : elle aussi devra être jugée sur ses conséquences. Seulement, en raison de la na-

(1) *W. to B.*, p. XII, 95, 105-106.

ture même du problème, la vérification sera ici beaucoup plus longue et compliquée ; à vrai dire, elle ne se terminera jamais, puisque notre affirmation porte sur un univers capable de changer. En son essence, cependant, le procédé de vérification demeure le même : une foi sera tenue pour d'autant plus vraie que la conduite inspirée d'elle s'harmonisera mieux avec le cours entier de l'expérience. — Ainsi James est loin d'accorder à la foi une valeur de révélation immédiate et infaillible : nécessaire pour déterminer en un certain sens notre expérience, sa vérité reste subordonnée au succès de cette expérience même.

Toutefois, l'analyse du sentiment de rationalité conduit à des conclusions qui pourraient susciter une interprétation un peu différente. C'est un certain état de satisfaction intérieure qui caractérise ce sentiment, et que le philosophe cherche à se procurer. Or, cet état peut être obtenu de plus d'une façon : de deux conceptions qui se valent, au point de vue logique, celle-là prévaudra comme plus rationnelle qui satisfera le mieux nos intérêts esthétiques ou actifs (1). Pour que cette dernière condition soit réalisée, il faudra non seulement que l'avenir du monde soit défini en quelque manière, mais encore qu'il le soit d'une façon conforme à nos idées et à nos pouvoirs les plus chers. Jamais ne pourra se faire accepter d'une façon définitive une philosophie qui contredit nos inclinations actives, ou qui leur dénie tout objet (2). Partant de cette idée, James s'efforce, dans deux essais particulièrement riches d'observations pénétrantes (3), de montrer la supériorité de la thèse indéterministe et de la thèse théiste : seules

(1) *W. to B.*, p. 75-76.

(2) *Ib.*, p. 82-84.

(3) *Reflex action and theism* et *The Dilemma of Determinism.*

ces deux conceptions assurent à notre vouloir une signification réelle, et une signification complète ; seules, donc, elles nous donnent le sentiment de rationalité. Mais quel rapport existe entre ce sentiment défini de façon si large et la vérité proprement dite ? Le problème est grave, car il peut sembler que le contentement intérieur prenne ici la place de la vérification expérimentale. Est-ce là l'opinion d. James ? Remarquons d'abord que les satisfactions d'ordre moral ne suffiraient pas à constituer la rationalité d'une hypothèse si celle-ci ne s'accordait en même temps avec les faits observés et avec nos exigences logiques (1). Cette rationalité complète coïnciderait-elle du moins avec la vérité même de la conception ? James hésite à l'affirmer de façon catégorique, car la rationalité n'est, après tout, qu'un ensemble de satisfactions subjectives ; ou, du moins, il ne pose cette affirmation que comme un acte personnel de foi en l'harmonie de notre structure mentale et de la réalité (2).

Ces indications un peu sommaires de James montrent pourtant déjà comment se concilient les deux sortes de conclusions que nous venons de distinguer et presque d'opposer l'une à l'autre. D'un côté, James n'a jamais soutenu que notre sympathie instinctive pour une conception fût une marque suffisante de la vérité : si nulle foi ne doit être écartée de prime abord, nulle foi non plus n'a de valeur décisive tant qu'elle ne s'est pas soumise à l'épreuve d'une mise en pratique. En ce sens, une vérification expérimentale demeure toujours nécessaire. Mais d'autre part, du moins quand il s'agit des conceptions philosophiques, James entend cette vérification dans le sens le plus large : dans la mesure où la

(1) *W. to B.*, p. 116

(2) *Ib.*, p. 146.

conduite issue d'une croyance nous apporte au cours du temps quelque satisfaction, dans cette mesure même la croyance se consolide et acquiert des titres au nom de vérité. En somme, toute connaissance paraît résulter à la fois de notre spontanéité intérieure et des leçons de l'expérience. Autant donc l'affirmation de nos préférences immédiates est légitime et même nécessaire, autant elle est insuffisante. Mais d'autre part, dans cette spontanéité il faut faire entrer en ligne de compte tous les besoins profonds de notre nature, non les impératifs logiques seulement. La philosophie, en particulier, a pour tâche de déterminer les réponses que l'ensemble de l'expérience apporte à l'ensemble de nos besoins.

III

On a pu voir combien la conception jamesienne de l'intelligence s'oppose à la fois aux deux théories de la connaissance qui s'étaient jusqu'alors disputé la palme en Grande-Bretagne et en Amérique. Elle affirme l'activité originale de l'esprit à l'encontre du naturalisme. Mais, à l'encontre de l'idéalisme absolu, elle attribue à cette activité un caractère invinciblement finaliste, personnel, extralogique. Ce n'est point là, toutefois, une théorie sans précédent dans l'histoire de la philosophie. Sans remonter jusqu'aux Stoïciens, ne voyons-nous pas un Descartes présenter déjà le jugement comme l'œuvre de la volonté libre ? Mais l'on sait dans quelles limites étroites s'exerce cette action : notre volonté n'a d'autre pouvoir que de précipiter ou de suspendre notre assentiment en présence de notions qu'elle-même n'a point contribué à former ; bien plus, elle n'a d'autre devoir que de s'abstenir jusqu'au moment où l'évidence des idées présentées à notre entendement entraînera son adhésion nécessaire. La conception intellectualiste d'un

ordre de vérités constitué en dehors de l'esprit et exigeant de celui-ci une pure soumission n'est écartée par Descartes que par rapport à Dieu : elle subsiste chez lui, en fin de compte, quand il s'agit de la connaissance humaine.

Au reste, l'élément volontariste de la pensée cartésienne s'efface singulièrement chez les grands successeurs de Descartes. Leibniz et Spinoza rejettent l'un et l'autre la conception du jugement libre. L'un et l'autre aussi, sans doute, ils accordent une place importante à la *tendance* dans l'explication des phénomènes mentaux, mais ils n'en conçoivent pas moins la vie supérieure de l'intelligence comme indépendante à l'égard des influences pratiques ou personnelles et, au fond, comme entièrement soumise à son objet. C'est chez Kant, semble-t-il, que l'on devrait chercher le véritable point de départ du volontarisme contemporain. Lui-même, cependant, laisse la volonté plus étrangère au mécanisme des fonctions cognitives que Descartes ne l'avait fait. Mais, par rapport au pur idéal intellectualiste, c'était déjà chose grave de présenter la connaissance comme relative à la structure propre de la pensée *humaine*. Si l'on ne voulait pas justifier en raison cette structure même, et restaurer avec Hegel le plus radical des panlogismes, n'était-on pas invité à envisager cette pensée comme une fonction concrète, inséparable d'autres fonctions psychologiques auxquelles elle doit quelque chose de sa nature même ? En outre, en ramenant les affirmations d'ordre religieux à des postulats de la raison pratique, Kant avait signalé une espèce de vérités où l'homme accédait grâce à la nature même de son activité morale. N'était-il pas naturel de se demander si une influence analogue ne s'exerçait pas au-delà des étroites limites que Kant avait tracées ? Enfin, ne pouvait-on être encouragé dans cette

voie en se rappelant que le même Kant avait affirmé le primat de la raison pratique et proclamé son intention de faire céder le pas au savoir devant la croyance ? Rien d'étonnant si les deux grands initiateurs d'une épistémologie volontariste dans les temps modernes se trouvent être deux disciples originaux de Kant, d'ailleurs fort différents l'un de l'autre : Schopenhauer, dont James avait certainement pratiqué et goûté les écrits, et Renouvier, que nous connaissons pour son maître.

Nous avons déjà vu l'auteur du *Monde comme Volonté et Représentation* utiliser une théorie kantienne dans un sens anti-intellectualiste quand il subordonnait la connaissance conceptuelle à une intuition qui, pour être soumise aux lois de l'entendement, n'en garde pas moins un certain caractère sensible. Il s'écarte plus résolument encore de la philosophie traditionnelle, et impose au kantisme un infléchissement plus original, en affirmant que l'intelligence n'est rien qu'un produit et qu'un « instrument » de la volonté : l'on sait combien Schopenhauer s'est plu à développer cette thèse (1). D'après lui, l'intelligence est une arme dont la volonté a doué certaines espèces, au même titre que les sabots, les griffes, les ailes ou les cornes (2) : elle est née là où la vie exigeait des mouvements particulièrement compliqués. Chez l'homme comme chez l'animal, les idées sont essentiellement des guides pour l'action. L'espèce humaine doit même le développement de son intelligence

(1) V. en particulier *Die Welt als Wille und Vorstellung, Ergänzungen*, ch. XIX. *Vom Primat des Willens im Selbstbewusstsein.* Cf. Paulsen, *Einleitung in die Philosophy*, 2e éd. 1893, p. 118-125; J. Volkelt, *A. Schopenhauer*, 2e éd., Stuttgart, 1901, ch. XV, et Wm Mackintire Salter, *Schopenhauer's contact with pragmatism. Philosophical Review*, mars 1910, v. XIX, n° 2, p. 137-153.

(2) *S. W.*, t. III, p. 228-229. (trad. t. III, p. 16-17).

à ses besoins plus nombreux et aux difficultés plus grandes de son existence. Il est aisé de voir à quel point nos intérêts déterminent nos connaissances : *le Monde comme Volonté et Représentation* illustre cette pensée à l'aide d'arguments concrets qui n'ont pu manquer de frapper l'esprit de James. Et pourtant, chez Schopenhauer, nous sommes encore loin de la thèse propre au psychologue américain. Il a beau insister sur le caractère dérivé, accessoire, superficiel de l'intelligence, il la conçoit encore comme étant en elle-même tout à fait distincte de la volonté. Elle ne subit l'influence de cette dernière que pour être faussée, détournée de sa destination véritable, qui est la connaissance pure de la réalité. Pour atteindre une telle connaissance, il faut qu'elle s'affranchisse de cette influence étrangère. Or, c'est là ce qui arrive dans certains cas exceptionnels : chez l'homme de génie, le développement extraordinaire des facultés de connaissance supérieures présuppose « un silence profond de la volonté » (1). C'est en se libérant de nos désirs individuels que notre pensée devient capable, par l'art ou par la philosophie, de pénétrer jusqu'à l'essence des choses. Ainsi, la volonté n'a dans ce système qu'une primauté de fait. L'intelligence qu'elle engendre historiquement est capable de se retourner contre elle, manifestant ainsi, avec une certaine indépendance de nature, une véritable primauté de droit. L'idéal intellectualiste de la connaissance purement objective subsiste intégralement chez Schopenhauer, à côté d'une psychologie qui montre avec une force inusitée

(1) *Ib.*, t. III, p. 245 (trad. t. III, p. 31) « Die vollkommenste Erkenntniss, also die rein objective, d. h. die geniale Auffassung der Welt, bedingt ist durch ein so tiefes Schweigen des Willens dass, so lange sie anhält, sogar die Individualität auss dem Bewusstsein verschwindet und der Mensch als *reines Subjekt des* bleibt. » *Erkennens,* welches das Korrelat der Idee ist, übrig

à quel point la réalité commune s'éloigne de cet idéal. Le volontarisme est arrêté dans son développement par ce dualisme dont on aperçoit les conséquences pessimistes (1), et dont il ne reste plus trace chez James.

A cet égard, un pas décisif fut accompli déjà par Renouvier. L'ami de Lequier, à la suite de celui-ci, et rajeunissant aussi à sa façon la théorie cartésienne du jugement, soutient de la façon la plus nette que la certitude n'est pas un état purement intellectuel (2). Il s'appuie principalement sur ce fait que toute recherche suppose une fin poursuivie (3), sur le désaccord des opinions humaines qu'explique seule l'influence des facteurs personnels (4), enfin et surtout sur la possibilité permanente du doute, lequel ne saurait être écarté, à propos d'une affirmation quelconque, que dans l'intérêt de quelque fin et par un acte volontaire (5). Toute certitude est donc œuvre de passion et de volonté libre en même temps que l'intelligence ; toute certitude est, en réalité, croyance. Ainsi se trouve exorcisée « la chimère de l'entendement pur » (6), dissipé le dualisme kantien de la raison théorique et de la raison pratique (7), aussi bien que l'idole de l'évidence cartésienne et même que le dualisme schopenhauérien de l'intelligence et de la volonté. La nouveauté qui distingue fortement cette théorie des précédentes, c'est qu'elle attribue à la volonté individuelle un rôle à la fois *positif* et *légitime* dans la constitution de nos connaissances.

(1) Cf. Volkelt, *A. Schopenhauer*, p. 204.

(2) *Psychologie rationnelle*, 2e éd., 1875, t. II, p. 129-156.

(3) *Ib.*, p. 134-136, 148.

(4) *Ib.*, p. 137.

(5) *Ib.*, p. 138-147.

(6) *Ib.*, p. 148.

(7) *Ib.*, p. 217-223.

N'est-ce pas la même affirmation qui caractérise la thèse de James? Si l'on se rappelle, en outre, que la théorie de la croyance est étroitement liée chez Renouvier à la théorie de la liberté, et que celle-ci également fut adoptée par James avec le pluralisme qu'elle implique, on reconnaîtra que nous rencontrons ici une influence de première importance, et l'on se demandera peut-être même si le psychologue américain ne se serait pas borné à enrichir d'illustrations concrètes une thèse reçue tout entière par lui des écrits du penseur français.

Regardons-y cependant de plus près. En étudiant la théorie de la certitude qu'expose Renouvier, on est sans doute saisi par l'intérêt de la thèse, par la vigueur et la subtilité de l'argumentation qui la soutient ; on sent qu'on est dans le voisinage d'une réalité, et pourtant l'on éprouve un certain malaise, comme si cette réalité n'était jamais aperçue que dans un miroir quelque peu déformant. Renouvier a mis en relief, pour la première fois peut-être, l'intervention nécessaire de la volonté dans le domaine du savoir. Mais quand on examine la manière dont il a formulé ce fait si important, on est conduit à se demander s'il n'aurait pas attribué à l'initiative individuelle à la fois plus et moins d'action qu'il ne convenait.

D'un côté, l'argument qu'il présente comme le plus décisif ne laisse l'esprit qu'à demi satisfait : le doute demeurant théoriquement possible ne pourrait être écarté que par un acte volontaire. — De deux choses l'une, sera-t-on tenté de répondre : ou bien ce doute est illégitime du point de vue même de l'intelligence, et alors nous n'avons pas besoin d'appeler la volonté à notre aide ; ou bien il nous paraît intellectuellement légitime, et alors le coup d'Etat de la volonté semble singulièrement suspect. S'il existe une lacune dans nos

connaissances, comment n'en devrions-nous pas tenir compte dans nos jugements présents ? Comment pourrions-nous par un acte libre la combler, et transformer une hypothèse en certitude ? Une pareille métamorphose demeure un scandale pour la raison.

D'autre part, le matériel sur lequel cette volonté s'exerce semble s'offrir à elle tout formé, au moins pour une bonne part. Le théoricien de la croyance libre, par une singulière rencontre, se trouve être en même temps un logicien des catégories particulièrement rigide. Sans doute il admet que la valeur de ces catégories mêmes ne peut être affirmée que par un acte volontaire de la conscience individuelle. Elles n'en constituent pas moins, selon lui, un ensemble de lois permanentes qui s'imposent à toute connaissance. Ou bien nous les accepterons en bloc, ou bien nous renoncerons à tout savoir digne de ce nom. Or, les accepter vraiment, c'est adopter un certain nombre de thèses sur la nature de la réalité ; c'est en affirmer, par exemple, le caractère fini. Renouvier attribue encore un singulier pouvoir au raisonnement abstrait. Pour lui, l'acte de la volonté requis dans l'ordre du savoir ne semble-t-il point par moments se ramener à la résolution de chercher la cohérence ? Tout au moins en fait-il une option entre des thèses dont il ne nous montre point la formation progressive. Non seulement il a hérité de Kant une conception statique des lois de la pensée, mais encore il semble laisser moins de place que son maître allemand à l'activité de celle-ci. Supprimant toute distinction entre l'esprit et les choses, et même n'en établissant point entre le donné et le conçu, il ne fait guère voir ce qu'il y a d'élaboration dans toute connaissance. Si l'activité individuelle semble intervenir assez arbitrairement pour *choisir* entre les jugements, on s'étonne qu'elle ait contribué si peu à les *constituer*.

Chez W. James ces deux défauts contraires et peut-être complémentaires ont également disparu. Notons qu'il ne complique pas le problème de la croyance en faisant intervenir expressément le libre arbitre : ce qu'il met en relief, c'est l'action de la spontanéité individuelle en général, qu'elle se présente sous forme obscure ou sous forme réfléchie. Mais cette spontanéité, il nous la montre à l'œuvre d'un bout à l'autre de la vie intellectuelle. Elle préside à la formation de nos concepts les plus humbles, et de nos perceptions mêmes : James emprunte ici de nombreuses observations aux travaux des biologistes et des psychologues contemporains (1), mais il faut avouer qu'il en a dégagé les résultats essentiels avec une netteté admirable, et surtout qu'il leur a donné un complément précieux par son analyse si simple et si décisive du raisonnement. Peut-être l'idée première de cette analyse lui a-t-elle encore été suggérée par quelques pages de Shadworth Hodgson, qui avait déjà montré dans l'ordre des concepts une transformation du primitif donné continu sous l'influence de l'attention volontaire (2). En tout cas, James fait ressortir en un relief saisissant cette spontanéité individuelle qui se manifeste d'une façon inévitable et constante par les sélections sans lesquelles la vie intellectuelle ne saurait exister, et plus fortement encore par les inventions qui guident cette vie : au nombre de celles-ci nous avons vu James ranger, avec les théories scientifiques et les croyances morales ou religieuses, les principes mêmes de la raison. Sur ce dernier point, il est intéressant de considérer de quelle façon James

(1) Outre Helmholtz, citons au moins Adolf Horwiez, qui, dans ses *Psychologische Analysen auf physiologischen Grundlage*, a insisté sur l'origine foncièrement pratique de toute pensée.

(2) *The Philosophy of Reflection*, vol. I, 1-2, ch. V, p. 290-301.

transforme la théorie néo-criticiste des catégories. Il s'accorde avec Renouvier pour affirmer que la pensée humaine enferme certains éléments irréductibles aux effets de l'expérience externe, et aussi pour soutenir que l'on atteint ces éléments par un examen de nos connaissances actuelles, non par quelque déduction logique. Ce que l'on serait tenté de nommer un *apriorisme empirique,* voilà le point de doctrine commun aux deux penseurs. Seulement Renouvier maintient encore à ses catégories les caractères classiques d'universalité, de nécessité, de valeur objective. Il revient même à un certain réalisme étranger à la théorie kantienne : les catégories ne constituent pas moins pour lui des lois de l'être que des lois de l'esprit ; elles ne sont pas imposées par notre pensée aux choses, mais immanentes au donné, d'où la réflexion les dégage simplement. Nous avons vu James, au contraire, insister sur le caractère franchement subjectif des principes premiers. Il pouvait, d'ailleurs, invoquer en faveur de sa thèse l'autorité de logiciens contemporains librement inspirés, eux aussi, du kantisme : Lotze avait insisté sur la nature tout idéale du monde conçu par la pensée, et soutenu que nous affirmons l'existence de lois universelles dans la nature en vertu d'une simple croyance (1) ; Sigwart avait expressément caractérisé les lois de l'esprit comme des postulats, analogues aux principes de la morale, fondés comme eux, en définitive, sur une certaine volonté (2). James accentue hardiment ce caractère à la fois subjectif et extralogique des principes rationnels en les assimilant à des instincts, nés spontanément au cours de l'évolution vitale.

Ainsi, il n'est rien dans les actes ni dans les éléments

(1) *Logik,* Leipzig, Hirzel, (1874), § 349.

(2) *Logik,* t. II (1878), § 62. Cf. *W. to B.,* p. 120 n 1, 130 n.

de notre intelligence qui ne trahisse quelque spontanéité naturelle. Mais comment ces expressions de notre activité peuvent-elles nous fournir une connaissance des choses ? C'est peut-être ici que se manifeste surtout l'originalité de James. Considérons, en particulier, le cas de la croyance. Si elle peut et doit intervenir dans tout ordre de savoir, c'est d'abord à titre de simple hypothèse, pour diriger en un sens défini nos actions : croyance n'implique point exclusion du doute, comme le supposait encore Renouvier, mais simple fixation de notre conduite ou de nos recherches autour d'une idée jaillie dans notre esprit. La croyance ne reçoit pas d'emblée une valeur de connaissance ; elle acquiert cette valeur peu à peu, grâce aux confirmations que lui apporte le cours de l'expérience. Ainsi en est-il également des hypothèses scientifiques, et des principes mêmes. Tout paradoxe s'évanouit, parce que James a conçu la vie intellectuelle comme un développement véritable, et qu'il a résolument séparé la question d'origine et la question de valeur : l'initiative individuelle ne produit ni ne complète instantanément la connaissance, elle pose des façons originales d'agir ou de penser auxquelles la suite de l'expérience pourra conférer une valeur de vérité.

Ainsi la conception jamesienne des fonctions intellectuelles, dont dérive la théorie de la croyance, se rattache à une riche tradition d'analyses, la complète, la synthétise, et parfois la rectifie. En particulier, elle implique nettement cette notion de vérification expérimentale que le pur fidéisme bannirait. Est-ce à dire que cette conception demeure entièrement pure d'équivoque ? Non, car il s'agit encore de savoir comment on caractérisera cette vérification même. Dans la période que nous avons envisagée jusqu'ici, James ne s'est pas spécialement attaché à élucider ce problème. Mais il nous semble qu'il en a suggéré au passage jusqu'à trois solutions

assez distinctes. D'après sa définition de la connaissance conceptuelle, une idée se trouve vérifiée si elle nous conduit à une certaine perception. Considère-t-on la théorie darwinienne des principes ? Pour qu'une affirmation soit promue au rang de vérité, il suffit qu'elle subisse victorieusement l'épreuve du milieu. Suivons-nous enfin l'analyse du sentiment de rationalité ? Toute satisfaction apportée par la mise en pratique d'une croyance à l'une quelconque de nos tendances essentielles paraît bien devenir un élément de vérification. Sans doute ces trois solutions ne sont pas absolument hétérogènes. D'une part, elles impliquent toutes une conception à la fois téléologique et expérimentale de la pensée : ce sont variations sur un thème identique. D'autre part, James les a présentées à propos de catégories de vérités assez différentes les unes des autres : les nuances propres à chaque solution pourraient, à la rigueur, s'expliquer par là, chacune d'elles correspondant à un étage différent de l'esprit. Il n'en reste pas moins que ces différentes théories simultanées n'ont pas été expressément confrontées par James. Or, selon que l'une ou que l'autre d'entre elles aura été choisie pour centre, la nature de la vérification pourra être conçue d'une façon plus stricte. Après les *Principes de Psychologie* et *la Volonté de croire,* une assez grave indétermination subsiste encore de ce côté-là.

CHAPITRE V

La méthode pragmatique chez Peirce et chez James

Son application au problème religieux

Jusqu'à présent nous avons vu James aborder les problèmes philosophiques d'une façon assez fragmentaire, soit en psychologue curieux de caractériser la mentalité du métaphysicien, soit en homme soucieux de protéger la vie intérieure de ses semblables contre les négations arbitraires d'un dogmatisme soi-disant scientifique. A l'occasion, il n'avait pas manqué d'exprimer de la façon la plus nette son opinion au sujet de certaines questions essentielles ; mais enfin il ne s'était encore présenté que sous l'aspect d'un essayiste en philosophie. En 1898, le ton change. L'allocution prononcée à cette époque devant l'Union Philosophique de Berkeley respire l'enthousiasme d'un prosélyte (1). James annonce qu'il possède en lui-même un discours capable de satisfaire tous les besoins de l'homme. Pour l'instant, il ne

(1) *Philosophical conceptions and practical results*, in *The University Chronicle*, Univ. of California, Berkeley, sept. 1898, vol. I, n° 4, reproduit avec quelques suppressions dans *The Journal of Philosophy*, t. I, p. 673 s., sous le titre *The pragmatic method*.

peut le produire. Du moins, il indiquera la direction où doit s'engager la philosophie de l'avenir. Le signe indicateur de cette voie, c'est le principe de ce qu'il appelle, pour la première fois, le *pragmatisme* ou la *méthode pragmatique,* principe qu'il a reçu de Peirce, sous la forme suivante : « Consider what effects, which might conceivably have practical bearings, we conceive the object of our conception to have : then, our conception of the effects is the whole of our conception of the object ». — « Considérez quels sont les effets pratiques que nous pensons pouvoir être produits par l'objet de notre conception : la conception de tous ces effets est la conception complète de l'objet ». — Quel est donc le sens profond, la portée surprenante, quels sont au juste les « effets pratiques » de cette maxime d'apparence si modeste ? Rappelons, d'abord, comment elle s'est présentée à l'esprit de Peirce (1).

L'auteur du mot *pragmatism* et de la formule popularisée par James était, beaucoup plus complètement encore et plus exclusivement que ce dernier, un savant. Né en 1839, à Cambridge, Charles Santiago Sanders Peirce avait pour père Benjamin Peirce, l'un des plus grands mathématiciens d'Amérique (2) et l'un des premiers qui aient conçu la fusion des Mathématiques avec la Logique (3). Le fils lui-même compta parmi les prin-

(1) *Illustrations of the logic of science,* in *Popular Science Monthly,* nov. 1877 et janvier 1878; en français dans la *Revue Philosophique,* 1878, t. II, et 1879, t. I.

(2) Ainsi le jugent J. Royce et F. Kernan, dans leur article sur Ch. S. Peirce, cf. *Journal of Ph.,* t. XIII, n° 26, p. 701.

(3) Cf. Couturat, *Les Principes des Mathématiques,* p. 214-215.

cipaux initiateurs de la logistique contemporaine (1). D'autre part, il avait, comme il se plaisait à le dire, « habité un laboratoire depuis l'âge de six ans » (2); il ne tarda pas à faire d'importantes recherches expérimentales, principalement en matière de photométrie et de géodésie (3). Mais ce fertile esprit ne se borna pas à pratiquer la méthode scientifique en la perfectionnant : il voulut encore en démêler la logique. Il avait eu, d'ailleurs, la curiosité d'étudier de près les grands philosophes : en particulier, il lut et médita de bonne heure Spinoza, Kant, et surtout Berkeley (4). Ainsi en arriva-t-il à dégager un principe qui lui parut conforme à la fois à la méthode suivie par ce dernier et à celle du laboratoire : « sorte d'évangile logique », suivant sa propre expression, qu'il prêcha, dès 1871, sous le nom de *Pragmatism* devant un club métaphysique (5) et qu'il exposa, sans employer ce terme, dans les fameux articles de 1878.

Il s'agit essentiellement pour Peirce de formuler un procédé nous permettant de « rendre nos idées claires » (6). La logique traditionnelle ne nous fournit à

(1) C'est le principal fondateur du calcul des relations : v. *ib.*, p. 27, et surtout l'article de Schröder, *On Pasigraphy* (ap. *Monist*, octobre 1898, t. X, n° 1, p. 44-62).

(2) *Monist*, 1905, p. 162. Cf. le témoignage de Royce et Kernan, *J. of Ph.*, t. XIII, n° 26, p. 701.

(3) L'on trouvera la liste de tous les travaux scientifiques de Peirce donnée par Morris R. Cohen, *ib.*, p. 734-737.

(4) D'après ses propres déclarations : art. *Pragmatism*, dans Baldwin's *Dictionary*, vol: II; *Monist*, avril 1905, p. 162; *Hibb. Journal*, 1908, t. VII, p. 108-109, cf aussi sa *Critical notice* sur l'édition des œuvres de Berkeley par Fraser : *North American Review*, 1871, v. 113, p. 449-472 : on y trouvera des considérations très intéressantes à la fois sur les origines médiévales et sur les répercussions de la philosophie berkeleyenne.

(5) *Hibb. Journal*, vol. VII, p. 109. Cf. aussi, pour plus de détails, la lettre à Mrs. Franklin, publiée par celle-ci ap. *Journ. of Ph.*, t. XIII, p. 719.

(6) *How to make our ideas clear :* c'est le titre même du second et célèbre article, que nous résumons dans ce qui suit.

cet égard aucun critère utilisable. On définit l'idée claire celle que l'on reconnaîtra toujours et partout, sans jamais la confondre avec une autre. Mais, comme rien ne peut nous garantir la possession d'une pareille faculté, l'idée claire devient simplement celle que l'on reconnaît sans hésitation *dans les circonstances ordinaires.* Caractéristique trop vague ! Pour obtenir une solution plus pertinente, observons quel rôle joue la pensée. Elle naît d'un doute, et tend vers une croyance. La croyance est un état de calme et de satisfaction, caractérisé par notre disposition à agir d'une certaine façon déterminée : elle implique une habitude d'action, une règle de conduite. Le doute est un état de malaise et de mécontentement, correspondant à une indécision de notre volonté : l'irritation qu'il suscite en notre esprit nous pousse tout naturellement à faire des efforts pour atteindre le repos dans la croyance. En de tels efforts consiste précisément la recherche intellectuelle, la pensée. En dernière analyse, la pensée a donc pour objet unique d'établir en nous une certaine habitude d'action : « le résultat final de la pensée est l'exercice de la volonté ». « S'il existe quelque ensemble de sensations qui n'ait aucun rapport avec la manière dont nous agirons dans une circonstance donnée, comme, par exemple, quand on écoute un morceau de musique, nous n'appelons point cela penser ». Par suite, pour développer le sens exact d'une pensée, il suffira de déterminer les habitudes qu'elle enveloppe. Or, toute habitude se caractérise par notre façon d'agir en présence de telles ou de telles circonstances. C'est ainsi que Peirce est amené à formuler le principe que nous avons reproduit plus haut.

Cette simple règle de méthode permettra d'éliminer les problèmes factices, et de bien poser les problèmes véritables. On ne cherchera plus à définir, par exemple,

la dureté, la pesanteur, ou même la force, autrement que par les effets sensibles que tel ou tel corps nous fait attendre. Le problème de la Transsubstantiation s'évanouit, puisque protestants et catholiques s'accordent quant aux effets sensibles de cette mystérieuse substance. Semble également s'évanouir le problème du libre arbitre, car il porte sur ce qui arriverait dans des circonstances qui n'existent pas actuellement. Enfin, Peirce définit à l'aide de cette règle la notion de réalité, et par suite la méthode scientifique elle-même. Il existe en effet plusieurs moyens de produire ou maintenir l'état de croyance désiré de nous (1) : on peut s'attacher obstinément aux opinions que l'on possède déjà, on peut user de tous les moyens pour établir dans une société l'uniformité de doctrine, on peut adopter les théories qui semblent le plus « agréables à la raison ». Méthode de ténacité, méthode d'autorité, méthode *a priori,* chacun de ces procédés offre ses avantages, tous nous procurent quelque temps la satisfaction demandée ; mais aucun de ceux-là ne réussit à éliminer le doute pour toujours. Seule y parvient la méthode scientifique. Cette méthode se fonde sur ce postulat qu'il existe une *réalité* extérieure à nous, indépendante de nos idées sur elle, qui peut et qui seule doit déterminer nos croyances. Qu'entendons-nous par là ? Observons les différences qui séparent le réel du fictif ; le réel, c'est d'abord ce dont les caractères ne dépendent pas de l'idée qu'un homme en a. Mais précisons (2). Quel est l'effet distinctif du réel ? C'est de produire une croyance vraie. Qu'est-ce à dire ? La croyance vraie est celle à laquelle on parvient en appliquant la méthode scientifique. Or, ce qui caractérise

(1) Cette pensée est développée dans le premier article : *The Fixation of Belief.*

(2) Nous revenons ici au second article.

cette méthode, c'est que ses partisans sont convaincus qu'en poussant l'investigation assez loin, les esprits les plus divers aboutiront fatalement à la même conclusion. De là cette définition : « L'opinion prédestinée à réunir finalement tous les chercheurs est ce que nous appelons le vrai, et l'objet de cette croyance est le réel ». Définition qui complète mais ne contredit pas la précédente : car une telle réalité reste indépendante de la pensée de tel ou tel individu.

En somme, Peirce avait posé d'une façon indépendante un problème fondamental de la logique, généralement négligé : comment définir le sens des idées ? Il l'avait résolu grâce à une analyse sommaire de la fonction intellectuelle qui en soulignait le caractère pratique : dans une étude un peu postérieure, il allait même instituer une comparaison en règle entre la marche du syllogisme et les réactions nerveuses d'une grenouille décapitée (1). Enfin, il concluait à l'obligation d'interpréter toute idée générale en termes d'expérience. Nous examinerons plus tard, à l'occasion des articles ultérieurs de Peirce, la portée précise qu'il attachait à ces deux conceptions. Pour le moment, notons simplement leur accord avec celles dont nous avons suivi le développement chez James, encore que Peirce manifestât beaucoup plus de défiance à l'égard des fantaisies subjectives (2). L'on ne sera pas surpris d'entendre James

(1) V. *A theory of probable inference*, in *Studies of Logic*, by members of the John Hopkins University, Boston, 1883, p. 143-145.

(2) Peirce insiste en particulier sur cette idée que l'idéal scientifique ne s'accorde pas toujours avec les tendances spontanées de l'esprit : il est utile de raisonner juste seulement dans le domaine pratique, « mais, les choses pratiques mises à part, il est probablement plus avantageux à l'être vivant d'avoir l'esprit plein de visions agréables et encourageantes, quelle qu'en soit d'ailleurs la vérité. » (1er article), p. 556.

exprimer de bonne heure son admiration pour l'article que nous venons d'analyser. En 1881, il le cite à l'appui de cette idée que la pensée n'est jamais qu'un moment de l'activité, sa fonction consistant à définir la direction que notre conduite doit prendre (1). En 1885, la maxime de Peirce vient illustrer sa théorie de la connaissance conceptuelle (2). Le principe pragmatique se trouve donc lié dès ses origines, dans l'esprit de James, à l'une et à l'autre des conceptions que nous avons exposées. Etudions-le maintenant tel que James le dégage dans toute sa pureté.



Dans sa conférence de Californie, après avoir exposé la pensée de Peirce, James ajoute : « Je pense moi-même que ce principe devrait être exprimé d'une façon plus large. Sans doute le critérium suprême de la signification d'une vérité est dans la conduite que cette vérité dicte ou inspire. Mais si elle inspire cette conduite, c'est parce que d'abord elle prédit quelque changement particulier de notre expérience qui réclamera justement de nous cette conduite. Et je préférais exprimer le principe de Peirce en disant que le sens effectif de toute proposition philosophique peut toujours être ramené à quelque conséquence particulière qui entre dans notre expérience pratique à venir, active ou passive, — l'essentiel étant plutôt dans le fait que cette expérience doit être particulière que dans le fait qu'elle doit être active » (3). Cette explication, confirmée par des déclarations postérieures de James, ne laisse pas le

(1) *W. to B.*, p. 124 n.

(2) *M. of T.*, p. 40.

(3) *Journal of Philosophy*, t. I, p. 674.

moindre doute sur sa pensée : l'essence même de la méthode pragmatique est d'affirmer que toute conception ayant un sens réel annonce quelque changement déterminé dans notre expérience. Cette règle vaut, en particulier, pour les notions métaphysiques : dans la mesure où ces notions ont un sens véritable, elles portent, elles aussi, sur certaines particularités de l'expérience à venir.

Curieuse est cette insistance de James à interpréter la maxime de Peirce dans un sens simplement « expérientiel » plutôt que dans un sens volontariste. Il craindrait sans doute de diminuer l'autorité de ce principe en liant son sort à celui de cette psychologie de l'intelligence que lui-même venait de constituer, et qui lui donnerait pourtant sa portée la plus complète. Et même, il ne fait pas intervenir expressément sa théorie de la connaissance conceptuelle qui semble presque impliquée dans la maxime de Peirce. Il paraît souhaiter que cette maxime s'offre aux esprits dans sa nudité lumineuse, qu'elle se justifie simplement comme la formule des dispositions intellectuelles qui ont donné naissance à tout progrès réel en matière philosophique, et qui seules promettent encore à la métaphysique un avenir fécond. Selon lui, Peirce a simplement caractérisé d'une manière explicite la méthode vers laquelle leur sens de la réalité a conduit instinctivement tous les philosophes de l'école anglaise. C'est suivant l'esprit du pragmatisme que Locke a analysé la notion d'identité personnelle, Berkeley celle de la matière, Hume celles de cause et de substance. James se rattache énergiquement à la tradition de l'empirisme britannique, tandis qu'il manifeste un impertinent dédain pour le « vieux musée de bric-à-brac » kantien. Si les philosophes de l'école anglaise ont parfois erré, ce n'est point pour avoir tenu l'œil fixé sur les résultats pratiques, c'est

pour n'avoir pas su considérer ces résultats dans toute leur étendue (1).

Ainsi, dans le débat pendant entre l'empirisme et l'idéalisme absolu, c'est à présent du premier côté que James se range résolument quant à la méthode. La philosophie ne doit pas être conçue comme une spéculation superposée à la science, un jeu d'idées qui se suffirait à soi-même, car l'activité de l'esprit ne s'emploie jamais qu'à prédire des événements déterminés. Toutefois, de ce principe salutaire il n'y a pas lieu de tirer, avec les représentants ordinaires de l'empirisme, une condamnation de toute métaphysique. Mais plutôt il faut comprendre, ainsi que Peirce l'avait suggéré, que les problèmes métaphysiques véritables portent, eux aussi, sur des « résultats pratiques » (*practical issues*). Seulement, l'on doit tenir compte ici des résultats les plus subtils, les plus éloignés et les plus conjecturaux. Pour citer l'exemple sur lequel James insiste, la controverse ouverte entre matérialisme et spiritualisme porte en réalité sur l'avenir du monde : l'ordre idéal sera-t-il détruit ou conservé éternellement ? Telle est la question concrète qui gît au fond de ce débat (2).

Voilà une interprétation de l' « expérience » qu'un Hume eût apparemment trouvée quelque peu large. Cette application de la méthode pragmatique n'est sans doute pas elle-même sans portée : elle nous invite à découvrir les diverses espèces d'attentes intérieures qui se cachent sous les formules les plus abstraites. Seulement elle ne nous donne guère le moyen de résoudre le problème posé, puisque l'expérience ici prévue ne tombe pas dans le champ de notre vie présente. James a pour-

(1) *Journal of Philosophy*, p. 685-686.

(2) V. *ib.*, p. 675-680 (reproduit dans *Pragmatism*, p. 97-108, avec une très légère modification).

tant dû placer dans la méthode pragmatique des espérances un peu précises. C'est ce qui apparaît, en effet, lorsqu'il définit selon l'esprit de cette méthode la portée de la controverse théiste. Si la conception de Dieu a un sens, dit-il, elle doit « impliquer certaines choses définies que nous pouvons sentir et faire à des moments particuliers de nos vies, choses que nous ne pourrions pas sentir et faire si Dieu n'était présent, et si les affaires de l'univers étaient conduites par des atomes matériels et non par lui » (1). Le mot Dieu n'a pas de signification en dehors de ces expériences concrètes (2), et l'on ne doit point tenir compte des attributs qui n'auraient aucune connexion avec elles. C'est d'une expérience actuelle qu'il s'agit à présent. L'on comprend que la métaphysique puisse progresser si tous les problèmes posés par elle sont rapportés ainsi à des faits définis et accessibles. N'est-ce pas en ce sens qu'il faut interpréter la méthode pragmatique ? Nous allons en juger par un examen de l'œuvre où cette méthode se trouve appliquée : celle qui a été traduite sous le titre infidèle de *L'Expérience Religieuse* (3).

La méthode adoptée par W. James dans cet ouvrage s'oppose d'abord de façon bien manifeste à l'attitude qu'il désigne sous le nom d'*intellectualisme* (4). L'intellectualisme, en matière de philosophie religieuse, consiste dans la prétention d'atteindre les réalités de la religion avec les secours de la raison logique, seule ou appuyée tout au plus sur l'observation du monde extérieur. C'est la méthode traditionnelle des théologiens

(1) *Journal of Philosophy*, t. I, p. 680.

(2) James va jusqu'à dire : « What the word ' God ' means is just those passive and active experiences of your life » (*ib.*, p. 682).

(3) *The Varieties of Religious Experience* (1902).

(4) *Ib.*, p. 433 sq.

scolastiques, catholiques ou protestants : et c'est encore la méthode employée récemment par les néo-hégéliens anglais : chez un John Caird ou chez un Royce l'épistémologie de Kant fournit, nous l'avons vu, les bases d'une démonstration soi-disant rationnelle de l'existence de l'Absolu. James ne s'impose pas la tâche de discuter ces argumentations. Il constate simplement que ces tentatives faites pour rationaliser la religion ont échoué : en fait, elles ne convainquent plus la majorité des gens cultivés ; elles s'accordent trop mal avec les habitudes d'esprit modernes. Ou bien elles établissent des propositions vides d'intérêt et par conséquent vides de sens, purement formelles. Ou bien, si elles touchent à des vérités vivantes, elles les présentent de façon arbitraire ; sous couleur de conserver une rigueur parfaite, elles donnent simplement de notre expérience une traduction plus ou moins infidèle en termes abstraits. C'est qu'ici, comme en toute matière, la pensée ne se suffit pas à elle-même. Elle doit toujours s'appliquer à quelque expérience immédiate. A la déduction James se propose de substituer l'induction ; à une théologie dogmatique, une « science des religions » comparable à la science physique par l'autorité qu'elle pourrait acquérir (1). Ainsi sa méthode se présente d'abord comme une méthode positive.

A la différence d'autres penseurs, qui ne veulent pas moins que lui substituer la méthode positive à la dialectique, James envisage les faits religieux exclusivement sous leur aspect psychologique. Il lui arrive de donner cette limitation pour arbitraire, afin d'écarter les discussions stériles. S'il a abordé les phénomènes religieux de ce côté, c'est que lui-même, avoue-t-il, n'a de compétence qu'en psychologie, non en histoire ou en

(1) *The Var. of Rel. Exp.*, p. 455-6.

anthropologie (1). En réalité, cependant, James ne doute pas que l'aspect psychologique de la religion n'en soit l'aspect essentiel. La vie personnelle de certains génies religieux représente pour lui la réalité première dont les institutions religieuses sont dérivées (2). Etudier la religion dans ses manifestations individuelles, c'est donc l'observer dans sa source même. La conclusion de l'ouvrage nous livre enfin la conception générale qui justifie cette façon de comprendre l'histoire (3). Pour James, tout état intérieur de l'individu est un échantillon de réalité concrète, pleine, agissante. De cette réalité les objets impersonnels que la science se plaît à considérer retiennent certains aspects seulement ; ils sont abstraits, incomplets, schématiques, tandis que l'expérience personnelle nous livre une « réalité absolue ». On voit que le positivisme propre à James, fidèle à la tradition première de l'empirisme, se garde d'orienter celle-ci dans le sens du naturalisme récent, et que l'*expérience* à consulter pour le philosophe désigne (conformément à l'acception anglaise du mot) toutes les données immédiates de notre vie (4).

La méthode employée dans les *Variétés de l'Expérience Religieuse* se distingue par un caractère plus rare. Déjà d'autres écrivains, et particulièrement en Amérique, s'étaient adonnés à la psychologie des faits religieux en y apportant certaines des dispositions que

(1) *Var. of Rel. Exp.*, p. 12.

(2) *Ib.*, p. 30, 334.

(3) *Ib.*, p. 498-502.

(4) James lui-même a défini *experience*, dans un article du *Baldwin's Dictionary* que l'on semble d'ordinaire ignorer : « the entire process of phenomena, of present data considered in their raw immediacy, before reflective thought has analysed them into subjective and objective aspects as ingredients ». En parlant de l'aspect *psychologique* des faits, l'on a donc ici en vue le *directement vécu*, non le *subjectif*.

nous rencontrons chez James : le souci de caractériser la religion comme une fonction vitale, la tendance à mettre au premier plan les faits affectifs et conatifs. Seulement, par principe de méthode, ils laissaient de côté la question de la vérité des affirmations religieuses, ils ne jugeaient pas les états qu'ils observaient ; ils isolaient leur psychologie de toute métaphysique (1). L'originalité de James, tout au contraire, a consisté dans son effort pour aboutir, d'un point de vue purement empirique, à des conclusions concernant la valeur et la vérité même de la religion. Sa psychologie s'achève en métaphysique. Sans doute, la plus grande partie de son ouvrage s'attache à décrire et à analyser le phénomène religieux. Mais ensuite il s'agit bien pour lui de porter un jugement sur la signification de ce phénomène. C'est ici qu'il est le plus intéressant d'examiner la méthode employée.

Dès la première conférence, James formule le principe qui présidera à ses appréciations (2). La valeur d'une croyance, et d'un état de conscience, en général, ne tient nullement à ses origines, comme l'ont pensé trop longtemps les dogmatiques de toute espèce, comme le supposent encore les représentants du « matérialisme médical ». En fait, nous mesurons la valeur d'un état d'abord au caractère immédiat de joie ou de luminosité qu'il présente ; ensuite, à la bonté des conséquences qu'il entraîne dans notre vie. Parmi ces dernières, il faut compter d'ailleurs l'accord de la croyance considérée avec l'ensemble de nos opinions. James remarque enfin que les deux aspects du « critère empirique » sont sou-

(1) Cf. Flournoy, *Les Principes de la Psychologie religieuse*, ap. *Archives de Psychologie*, 1903, t. II, p. 33-57.

(2) *V. of R. E.*, lect. I, en partic. p. 15-20.

vent en désaccord : ce qui d'abord paraît bon peut, à l'usage, se révéler faux. Il semble attacher lui-même le plus d'importance au dernier aspect, à en juger par la formule même où il résume sa pensée : nous évaluons la vérité d'une croyance d'après la façon dont elle « opère » ou « fonctionne » dans l'ensemble (1).

C'est aussi ce deuxième élément du critérium empirique que James met principalement en œuvre lorsqu'il procède à l'appréciation de la vie religieuse. Il examine d'abord la valeur que possède le produit caractéristique de cette vie : la sainteté (2) ; et, pour en décider, il montre que les dispositions caractéristiques du saint satisfont certains besoins de la société contemporaine : la sainteté se trouve ainsi jugée par rapport non à quelque système *a priori*, mais à l'ensemble de nos sentiments moraux actuels. Du point de vue individuel, d'ailleurs, la religion n'a pas une valeur moindre : car elle produit en nous un incontestable accroissement de vie (3). Mais les consciences religieuses ne s'arrêtent pas à ces satisfactions toutes personnelles ; elles prétendent atteindre une réalité objective, et il s'agit de savoir ce que vaut cette prétention. Elle se fonde tantôt sur des intuitions mystiques, tantôt sur des spéculations abstraites. Nous avons vu James dénier à ces dernières toute efficacité réelle (4). Quant à l'illumination intérieure, la valeur n'en est décisive que pour la conscience en qui elle se produit (5). Pour l'observateur étranger, les affirmations mystiques ne portent pas leur vérité en elles-

(1) *V. of R.E.*, p. 19: «*The way in which it works on the whole... is our own empirist criterion* » (*viz.* of belief). Cf. p. 458 : « The true is what works well ».

(2) *Ib., lect.* 14 et 15.

(3) *Ib.,* lect. 20.

(4) Cf. lect. 18.

(5) Lect. 16 et 17.

mêmes ; il doit se demander si l'expérience les confirme. — Des divers credos religieux, James dégage alors une croyance centrale : c'est que les facultés les plus hautes de notre moi communiquent avec une réalité analogue et supérieure, qui agit également dans tout l'univers (1). Il s'agit de savoir ce que la connaissance des faits nous permet de retenir d'une telle croyance. James y distingue d'abord une affirmation qui lui paraît posséder une « vérité objective », tant elle s'harmonise bien, non seulement avec les caractères de l'expérience religieuse, mais avec tout l'ensemble des faits qui ont suggéré l'hypothèse du subconscient : c'est que notre personnalité consciente est en continuité avec un moi plus vaste dont nous vient parfois le salut (2). Reste une hypothèse plus hardie : c'est que ce subconscient nous fait communiquer avec une réalité véritable, et que cette réalité est un principe de vie cosmique. Cette hypothèse-là fait l'objet d'une « surcroyance » personnelle, surcroyance qui semble à James tout à fait satisfaisante : Dieu existe, puisqu'il produit des effets réels (3). James s'oppose, une fois de plus, à l'idéalisme des néo-kantiens, et se range carrément parmi les partisans de ce qu'il nomme le « surnaturalisme épais » ou « morcelé » (*crasser, piecemeal supernaturalism*) : un Dieu réel est un Dieu à qui l'on peut attribuer certains phénomènes particuliers, tel l'effet bienfaisant de la prière, et un Dieu dont on espère certains événements, par exemple le salut du monde (4).

*
* *

(1) Lect. 20, p. 508.

(2) *Ib.*, p. 511-515.

(3) *Ib.*, p. 515-519.

(4) *Ib.*, *Post-Script.*

L'on peut juger à présent de l'application qui a été faite, dans les *Variétés de l'Expérience Religieuse,* de la méthode pragmatique. Le problème philosophique porte-t-il ici sur des phénomènes d'ores et déjà observables ou sur des réalités inaccessibles à notre expérience actuelle ? Entre ces deux alternatives il n'y a pas lieu de choisir ; mais il suffit, pour ainsi dire, de situer chacune à sa place. Le point de départ de nos recherches, ce sont certains états et certaines évolutions d'âme, par conséquent certaines particularités de l'expérience humaine, puisqu'il n'y a pas lieu de restreindre celle-ci aux sensations, suivant un préjugé trop cher aux modernes représentants de l'empirisme. La philosophie religieuse n'a d'autre office que d'interpréter ces particularités, c'est-à-dire de les analyser, de les classer, de les mettre en rapport avec l'ensemble des faits connus. Seulement, dans cette interprétation il a fallu tenir compte de la nature propre des faits étudiés. Or, ceux-ci se prolongent naturellement en affirmations portant sur d'autres réalités qui, elles, dépassent notre vie présente. On a dû prendre position à l'égard de ces affirmations mêmes. Ainsi a-t-on pu être amené à formuler, par un acte de foi, une hypothèse débordant l'expérience humaine. Encore a-t-il fallu que l'objet de notre croyance, actuellement hors de nos prises, fût conçu lui-même sous les espèces de quelque expérience à venir : c'est bien une telle expérience que ce « salut du monde » espéré par l'homme religieux.

La lettre du principe pragmatique se trouve ainsi observée jusque dans les conclusions les plus hardies des *Variétés de l'Expérience Religieuse ;* mais en peut-on dire autant de son esprit ? La maxime de Peirce n'était-elle pas destinée, tout au fond, à nous fournir un procédé pour mettre nos idées à l'épreuve en même temps que pour les définir ? Or, quel contrôle avoir sur une

hypothèse qui dépasse le domaine de l'expérience actuelle ? Pourrait-elle néanmoins, par hasard, être « vérifiée par ses conséquences » ? Mais en quoi consiste donc au juste une telle vérification ? Nous voilà ramenés au problème que la théorie jamesienne de la croyance avait déjà soulevé. Remarquons d'abord que James est plus éloigné que jamais de ramener les « conséquences » vérificatrices aux satisfactions que notre conscience tirerait immédiatement de l'adhésion donnée à quelque type de croyance. A cet égard, il est intéressant de noter une certaine évolution dans la manière dont James a présenté le problème religieux. En 1881, il s'efforçait d'établir par des arguments assez sommaires la rationalité du théisme, seule hypothèse susceptible de donner un plein sens à notre action (1) : il ne semblait pas très éloigné de le concevoir comme un postulat de la raison pratique. En 1891, il reconnaissait déjà l'existence d'une moralité de source purement humaine, et la croyance en Dieu ne demeurait nécessaire que pour alimenter l'héroïsme (2). Plus nettement encore à présent, il distingue l'état religieux et l'état de pure moralité ; et surtout, si l'affirmation de Dieu se justifie toujours par ses conséquences, il ne s'agit plus des convenances qu'une analyse abstraite lui découvre avec les vœux essentiels de notre volonté, mais des transformations concrètes que révèle un examen attentif des diverses formes de la vie religieuse. Le problème est devenu plus spécifique, et la solution en est plus exclusivement cherchée dans les leçons de l'expérience.

Seulement la question subsiste de savoir quel rapport on établit entre les transformations issues d'une croyance et la vérité même de celle-ci. Une foi quelconque se trouvera-t-elle justifiée à la seule condition qu'elle

(1) *W. to B.*, essay 4.
(2) *W. to B.*, p. 198, 211-215.

exerce une influence tonifiante ou moralisatrice ? On le croirait presque, à ne lire que le chapitre sur *la Valeur de la Sainteté*. La suite du livre nous rassure en montrant que, parmi les conséquences heureuses d'une croyance, James met au premier rang son accord avec l'ensemble des vérités déjà admises. Mais, une fois obtenu cet accord, qui peut s'entendre en un sens assez large, toute satisfaction doit-elle compter comme signe de vérité ? On le dirait bien, puisque l'accord en question est une simple ~~variété de consé~~quences fructueuses, et que ce dernier genre est pris dans toute son ampleur. En un passage, cependant, James distingue la vérité proprement dite de l' « utilité purement subjective », de la « simple valeur vitale » (1). Mais la distinction demeure imprécise et comme timide (2). Entre les conceptions diverses de la vérification que sa psychologie de l'intelligence suggérait, James ne semble pas encore avoir fait un choix. La maxime de Peirce paraissait impliquer une préférence pour l'interprétation de tout concept en termes d'expérience actuelle. Mais les notions plus lâches liées à l'analyse du sentiment de rationalité ne laissent pas d'intervenir. Doit-il, ou non, exister un rapport entre le contenu même de l'affirmation et la nature des conséquences susceptibles de le vérifier ? Voilà une question sur laquelle le lecteur n'est pas encore fixé. C'est dire qu'après les *Variétés de l'Expérience Religieuse* le problème de la vérité demandait à être résolu d'une façon plus explicite. Une telle solution allait précisément être fournie à James par deux

(1) *V. of R. E.*, p. 507, 509.

(2) Cf. *ib.*, p. 509, n. 3 : « The word « truth » is here taken to mean something additional to bare value for life, although the natural propensity of man is to believe that whatever has great value for life is thereby certified » On ne sait trop quelle position prend James lui-même à l'égard de cette tendance.

penseurs qui, d'une façon indépendante et simultanée, avaient tiré de sa psychologie les principes d'une logique nouvelle.

CHAPITRE VI

L'Humanisme de M. Schiller

L'on exagérerait à peine en disant que James était *né* pragmatiste. Les auteurs que nous allons aborder à présent le sont au contraire *devenus,* et en majeure part sous sa propre influence. Parmi eux, M. Ferdinand Canning Scott Schiller est celui dont la personnalité s'affirma de la façon la plus précoce (1). Né en 1864, il reçut dans sa plénitude l'éducation traditionnelle de l'universitaire anglais. Brillant élève à la *public school* de Rugby, il fut entraîné, suivant sa piquante expression, comme « une sorte de cheval de course intellectuel » pour les concours de bourses classiques. Il en obtint une de l'espèce la plus enviée, celle qui ouvrait les portes de *Balliol college,* non sans obliger à la préparation d'un nouveau concours. La vieille et fameuse maison où il étudia neuf années était alors tout imprégnée d' « anglo-hégélianisme ». Green venait de mourir : les *tutors* vénéraient sa mémoire comme celle d'un saint et instruisaient leurs élèves dans l'étude de ses

(1) Nous utilisons ici les renseignements qu'a bien voulu nous donner M. Schiller lui-même et ceux que l'ont trouve dans le livre plein de verve d'un intelligent journaliste américain : *Six Majors Prophets,* par Edwin E. Slosson (Boston 1917), p. 199-201.

œuvres. Les penseurs allemands eux-mêmes, semble-t-il, n'étaient directement connus que par un petit nombre de chercheurs. C'est la philosophie grecque seule qui était vraiment approfondie à Oxford, et en particulier dans le collège qui se glorifiait d'avoir pour « Maître » Jowett. Aristote y était encore présenté, s'il faut en croire M. Schiller, comme ayant énoncé la vérité complète et définitive (1). Sa Logique Formelle était, à une époque assez récente, sinon même à l'heure actuelle, la matière enseignée au plus grand nombre d'étudiants dans les Universités britanniques (2). Par contre, les maîtres d'Oxford ne faisaient lire Mill que pour le critiquer. Ils ne traitaient pas de psychologie. Ils ignoraient la science contemporaine et la tenaient en suspicion, par crainte du naturalisme.

M. Schiller a plus tard signalé, non sans quelque ironie, l'avantage que cette culture si artificielle pouvait offrir pour un esprit lucide et enclin à la spéculation : elle lui aurait fait saisir avec une netteté toute particulière les défauts de l'intellectualisme qu'elle incarnait et « la nécessité intellectuelle du Pragmatisme » (3). La réaction ne se produisit pourtant pas aussitôt avec la belle simplicité que suggérerait cette formule. L'originalité du jeune Schiller se manifesta d'abord sous une forme moins agressive, mais non pas moins savoureuse. Dès l'âge de 27 ans, sous le masque étrange d' « un Troglodyte » (4), il lança l'un des essais

(1) V. sa Préface à *Pragmatism*, de Murray, p. VIII.

(2) Nous nous appuyons ici sur le témoignage peu suspect de M. Hoernlé, *Mind*, 1913, p. 102 (c. r. de *Formal Logic*).

(3) Cf. encore la préface mentionnée p. 8.

(4) Il donnait, dans la préface, cette raison singulière de son anonymat : « The anti-metaphysical surface current is still sufficiently violent both in religion and in science, to render discretion the duty of all who do not covet the barren honours of a useless martyrdom » (p. 11).

de métaphysique les plus brillants et les plus hardiment constructifs qui eussent sans doute paru en Grande-Bretagne depuis longtemps (1). Indiquons rapidement les grandes lignes de cet ouvrage qui marque la première étape de sa pensée.

I

L'auteur s'efforce d'établir avant tout l'importance et la possibilité d'une métaphysique. Du positivisme, qui méconnaît la première, il a rapidement raison : toute spéculation, remarque-t-il en passant, jaillit de certaines nécessités pratiques ; ainsi en est-il de la métaphysique elle-même : elle concerne la théorie sur laquelle toute vie se fonde, les problèmes généraux que l'existence nous contraint à poser (2). Mais l'on peut montrer que les arguments allégués soit par Kant, soit par Spencer, en faveur de la théorie contraire ne sont point décisifs, et surtout que l'agnosticisme doit logiquement nous conduire au delà de lui-même, — jusqu'au scepticisme absolu et même au pessimisme radical (3). Dès lors, il faut opter entre cette dernière attitude ou un acte de foi dans la valeur de notre raison. La seule façon de justifier cette confiance, c'est de montrer que la raison est en effet capable de fournir une solution intégrale des grands problèmes posés par le sphinx de la vie (4). Telle est la tâche que M. Schiller va poursuivre allégrement. Mais d'où partir ? Il existe une réalité indiscutable, vainement contestée par Hume et

(1) *Riddles of the Sphinx. A study in the Philosophy of Evolution*, by a Troglodyte, Swan Sonnenschein, 1891.

(2) Ch. I.

(3) Ch. II, III, IV.

(4) Ch. V. Cf. ch. XII, § 13, 14.

par Kant : c'est la réalité du moi. Appuyons-nous sur cette base solide. Nous ne nous inquiéterons plus trop des exigences contradictoires de la pensée et de la sensation, puisque l'une et l'autre trouvent leur union concrète dans le moi ; et nous n'aurons plus à regarder comme un signe de fausseté ou d'incertitude l'anthropomorphisme inhérent à notre connaissance : en nous, toute pensée et toute sensation sont nécessairement anthropomorphiques (1). Condamner l'anthropomorphisme, ce serait donc sacrifier toute connaissance réelle à un fantôme inconcevable. Notre seul souci légitime doit être de distinguer le bon anthropomorphisme du mauvais. Il ne faut pas attribuer à des êtres des qualités humaines que leur nature propre exclurait, ni appauvrir un principe d'explication emprunté à notre nature jusqu'à le rendre vide ou incohérent. Ces réserves faites, on peut poser en principe que l'Univers doit être interprété par analogie avec notre propre existence (2).

A partir de là, quelle méthode employer ? M. Schiller écarte également la méthode « physique » ou « pseudométaphysique » (il dira plus tard « naturaliste »), qui ramène arbitrairement les formes supérieures de l'existence aux formes inférieures, et la méthode « métaphysique abstraite » (il l'appellera plus tard « abstractionniste ») qui, creusant un abîme entre les formes extrêmes, méconnaît la continuité profonde du réel et conduit soit au « dualisme » exaspéré d'un Platon, soit à l'acosmisme des Eléates ou de Hegel lui-même. La saine méthode sera une méthode « métaphysique concrète », telle qu'Aristote déjà l'a pratiquée, méthode qui

(1) Ch. V, p. 145, « All our thought and all our feeling *must be anthropomorphic* ».

(2) Ch. V.

expliquera l'inférieur par le supérieur, mais soulignera la connexion de ces deux aspects et s'appuiera résolument sur les données de la science (1).

De cette méthode la suite de l'ouvrage nous donne en effet un bel échantillon ; les théories scientifiques les plus récentes, telles que les vues de Crookes sur le protyle, servent de tremplin à la spéculation métaphysique la plus audacieuse. Indiquons les traits caractéristiques de cette cosmologie, qui se présente comme un complément nécessaire de la loi d'évolution.

Si le devenir du monde est réel, ce devenir s'explique, non par la matière indéterminée que les savants mettent à son origine historique, mais par une finalité qui réside dans un monde transcendant aux phénomènes, accessible d'ailleurs à notre connaissance (2). La cause première du monde phénoménal se trouve dans un Dieu, supérieur au devenir, et présent à toute chose, mais personnel et même fini. M. Schiller réfute longuement le panthéisme et lui oppose le pluralisme (3). Il faut admettre, comme une donnée primitive irréductible, la diversité des esprits. Il ne s'agit pas, à coup sûr, de nos conscience (*selves*) phénoménales simplement, mais d'individualités (*Egos*) transcendentales, renfermant en elles toutes les virtualités qui se développent au cours de notre expérience. Ne croyons pas que cette pluralité exclue toute espèce d'unité. Bien au contraire, ces esprits ont, parmi leurs facultés essentielles, celle de s'influencer réciproquement ; et la matière n'est précisément, en son fond, que l'expression de l'influence exercée par Dieu sur les autres esprits (4). D'autre part, ces esprits

(1) *Riddles of the Sphinx,* ch. VI.

(2) Ch. VII.

(3) Ch. X.

(4) Ch. IX.

peuvent arriver à une union de plus en plus étroite, et c'est même par là que s'explique l'évolution du monde. Cette évolution va d'un point de départ déterminé à un terme déterminé. Le point de départ, c'est un état « pré-cosmique » tout voisin du chaos, état antérieur au temps et à toute action réciproque des esprits. Avec la naissance de cette action commence l'évolution de l'univers, évolution qui tend à développer harmonieusement le caractère individuel et le caractère social des esprits. Ce processus mondial doit aboutir à un état final de perfection impossible à imaginer, mais non à concevoir, état impliquant l'éternité sans le repos, l'activité sans le changement, la conscience sans conscience de soi, réalisant tous les aspects de l'idéal humain et les dépassant encore, état qui établirait enfin une société parfaite d'individus parfaits. Le livre s'achève sur cette annonce d'une harmonie céleste vers laquelle s'achemine le mouvement rédempteur du monde, des esprits et de Dieu lui-même (1).

Une métaphysique de cette sorte semble chose assez neuve dans la pensée anglaise du XIX[e] siècle. Ce n'est pas l'école empirique qui aurait pu se reconnaître dans de telles spéculations où les phénomènes sont bien vite remplacés par une réalité transcendante, la connaissance sensible subordonnée à la pensée pure ; sa « méthode psychologique » se trouve d'ailleurs expressément rejetée, comme rapportant arbitrairement toute réalité à l'état présent de l'esprit humain, alors que cet esprit n'est lui-même qu'un aspect de l'évolution universelle. Par l'importance qu'il attache à cette loi d'évolution, M. Schiller se rapproche, il est vrai, de Spencer,

(1) *Riddles of the Sphinx*, ch. XII. Cf. ch. VIII.

dont il n'est pas d'ailleurs sans signaler les mérites (1). Mais nous l'avons vu combattre et l'agnosticisme de ce dernier et son invincible penchant aux explications par l'inférieur. L'évolutionnisme que Spencer interprétait en un sens mécaniste reçoit chez M. Schiller une signification franchement finaliste. Mais cette métaphysique spiritualiste ne relève pas davantage du courant d'idées néo-kantien. La critique de la « méthode métaphysique abstraite » le montre avec raison, et l'on ne saurait peut-être imaginer cosmologie plus étrangère, plus hostile même aux habitudes de la spéculation germanique. Au rebours de la tradition issue de Kant et de Hegel, la métaphysique de M. Schiller va chercher ses matériaux, non dans une critique de la raison, mais parmi les données positives de la science ; et ce qu'elle met au sommet de la réalité, ce n'est pas un absolu, c'est une pluralité d'êtres finis. Quel scandale aux yeux d'un anglo-hégélien !

Originale si on la compare aux systèmes contemporains de ses compatriotes (2), cette métaphysique ne semble plus l'être au même degré si l'on remonte plus haut dans l'histoire. Visiblement, et comme l'avoue M. Schiller (3), elle s'affilie à la pensée d'Aristote. Reconnaître le devenir pour la loi fondamentale des phénomènes, mais expliquer ce devenir lui-même par une aspiration de tous les êtres vers un idéal de perfection ; ramener la matière à l'esprit, mais non pas à la connaissance que notre esprit en prend ; affirmer le carac-

(1) *R. of the S.*, p. 179.

(2) Il ne faudrait pas oublier cependant l'effort fait par Andrew Seth pour défendre la notion d'individualités distinctes et mettre en relief la valeur de l'expérience personnelle (*Scottish Philosophy*, 1885. *Hegelianism and Personality*, 1887).

(3) *Riddles of the Sphinx*, p. 164, 196, 443. Dans ce dernier passage, il proclame Aristote « the greatest of thinkers ».

tère individuel de toute réalité, et de Dieu lui-même ; placer enfin au sommet de l'existence une activité immuable, ne sont-ce pas là autant de thèses caractéristiques du péripatétisme ? Et ne retrouve-t-on pas, à certains égards, dans les *Enigmes du Sphinx,* l'équivalent de ce « réalisme spiritualiste » qu'un péripatéticien français, Ravaisson, avait opposé peu de temps auparavant aussi bien à l'intellectualisme abstrait des éclectiques qu'au matérialisme contemporain ? Cette méthode même, un peu équivoque, dont use M. Schiller, mi-positive, mi-dialectique, assez complaisante aux jeux d'une imagination d'ailleurs éprise d'harmonie, n'est-ce pas un procédé moins conforme aux habitudes des penseurs modernes qu'à celles de l'ancien génie hellénique ?

Notons cependant quelques traits plus spécifiques. La métaphysique de M. Schiller exclut de toute façon l'infini. Elle suit encore par là sans doute la tradition d'Aristote ; mais on sait que l'exaltation judéo-chrétienne de l'infini a entraîné sur cette question plus d'un péripatéticien médiéval ou moderne, et Plotin déjà dans l'antiquité, loin des voies ouvertes par le maître. S'opposant à cette longue tradition, M. Schiller donne au contraire à cet aspect de la doctrine un relief tout particulier ; et il dépasse dans cette direction Aristote jusqu'à le contredire. Si l'auteur de la *Physique* tient l'espace pour limité (1) et l'univers pour clos (2), et si son Dieu ne possède point les caractères de l'infinité, on sait que d'autre part Aristote refuse d'assigner des bornes au temps, et au mouvement même du monde (3). La thèse

(1) Cf. Gomperz, *Les Penseurs de la Grèce,* trad. t. III, p. 130-134.

(2) *Ib.,* p. 129.

(3) *Ib.,* p. 134-135.

différente que M. Schiller adopte sur ce point est solidaire d'un optimisme beaucoup plus radical. Chez Aristote comme chez la plupart des philosophes grecs, le mouvement des phénomènes reste en somme un jeu assez vain, expliqué par l'attraction d'un idéal qu'ils n'atteindront pas, dont peut-être même ils ne se rapprocheront jamais. M. Schiller donne au devenir un sens assez nouveau, qui en fait une réalité plus positive et plus précieuse : c'est une marche progressive et limitée vers un état défini de perfection. La conception de Dieu se trouve modifiée dans un sens complémentaire. Il ne suffit pas de remarquer qu'elle implique un pluralisme plus résolu, et que, dans sa théorie des individualités éternelles, M. Schiller complète Aristote par Leibnitz (1). Il faut noter surtout la nuance très particulière de ce pluralisme, qui est de comporter, disons mieux, d'impliquer l'interaction réelle des substances (2). Dieu même n'échappe pas à cette loi. Loin de s'isoler dans la contemplation de son essence, il descend dans la mêlée, il agit sur les autres esprits, rencontre des résistances, et l'existence même de la matière manifeste cette sorte d'action (3). Etant une partie de la réalité, il dépend des autres parties ; il prend part à l'évolution cosmique, et, tant que dure cette lutte universelle, lui-même n'est *encore* ni éternel, ni heureux, ni parfait (4). Voilà qui nous éloigne singulièrement de la pensée antique et de la plupart des métaphysiques traditionnelles.

(1) Il proclame le leibnitianisme « the greatest of pluralist systems » (*R. of the Sph.*, p. 354). Il cite aussi Berkeley (p. 164). Par contre, il semble ignorer Plotin, qui est le véritable inventeur de cette conception.

(2) « The possibility of the interaction of the many is implied in their very existence » (p. 355).

(3) *Ib.*, ch. IX, § 20.

(4) *Ib.*, ch. XII, § 10.

Ces conceptions se rattachent-elles à quelque autre influence ? J. S. Mill, dans ses *Essais sur la Religion,* avait déjà exprimé cette pensée que l'on ne pouvait concilier avec la réalité du mal l'affirmation d'un Dieu qu'à la condition d'attribuer à cet être bon une puissance limitée, et M. Schiller ne manque pas de citer ce précurseur (1). Seulement chez Mill cette vue reste à l'état d'indication isolée et comme un peu craintive : il semble qu'il s'agisse pour lui d'accorder le moins possible à la spéculation, et surtout à la spéculation confiante. M. Schiller n'hésite pas, au contraire, à placer cette idée d'un Dieu fini à la clef de voûte de tout un système. Par là il se rapprocherait plutôt de Renouvier. Mais il ignorait les écrits du penseur français au moment où ses propres idées prenaient forme (2). Il s'agit donc ici d'une coïncidence remarquable, due sans doute à l'action de certaines tendances communes : goût des conceptions nettes, sentiment de ce que toute individualité offre d'irréductiblement positif, désir de dégager de toute théorie à tendance panthéiste le meilleur des croyances religieuses (3). Aucune ressemblance, d'ailleurs, entre nos deux philosophes quant à l'allure extérieure de leur pensée : tandis que Renouvier cherche laborieusement la rigueur du raisonnement abstrait, M. Schiller s'abandonne volontiers à l'élan d'une imagination que l'on pourrait bien appeler, elle aussi, « métaphysique concrète » : il se

(1) *Ib.*, p. 317. Il est curieux de noter que cette idée se rencontre déjà chez Voltaire. V., p. ex., son *Dictionnaire philosophique,* art. *Puissance.*

(2) Nous nous appuyons ici sur son propre témoignage.

(3) Ce dernier motif paraît d'ailleurs plus fort chez M. Schiller, qui a fait effort pour interpréter philosophiquement l'idée d'une action divine, si capitale pour toute religion. Cf. sa Préface, p. IX-X.

plaît à se représenter comme la réalité suprême une expérience humaine à certains égards idéalisée. Ainsi en arrive-t-il assez arbitrairement à maintenir la pluralité dans le plan métaphysique tout en excluant la durée.

Si nous passons enfin à la théorie de la connaissance, d'ailleurs assez rudimentaire, qui prélude à cette métaphysique, nous constaterons que l'influence de l'antiquité ne s'y fait guère sentir. Rien de moins hellénique que de suspendre notre conception de l'univers à un acte de foi personnel ; rien de plus manifestement dérivé d'origines chrétiennes. James avait insisté récemment sur le rôle de la croyance, mais M. Schiller ne connaissait, à cette époque, aucun de ses écrits (1). Ici encore, on ne peut parler que d'une rencontre. D'ailleurs, chez l'auteur des *Enigmes,* on trouve une autre thèse assez particulière : c'est l'apologie résolue, presque brutale, et si brève en même temps, de l'anthropomorphisme. Là se trouvait le germe de son humanisme futur. Mais ce germe avait besoin de mûrir ; car la conception de la connaissance manque ici vraiment de précision. En exposant les arguments du scepticisme, et non sans invoquer l'autorité de M. Bradley, M. Schiller insistait longuement sur la discordance des deux aspects caractéristiques de toute connaissance, l'expérience et la pensée (2). Or, il avouait qu'en vertu de cet argument le scepticisme ne comportait point de réfutation directe (3). Dans la suite, il tire sans doute de la réalité du moi une raison d'espérer que cette discordance n'est point définitive, et d'accorder confiance surtout à nos idées. On pourra penser que cette réponse demandait

(1) Nous avons reçu de lui cette déclaration bien nette : « Quant à James, je n'avais rien lu de lui avant 1891. »

(2) Ch. III, § 14.

(3) Ch. V, § 3 (passage supprimé dans la 3e éd.).

à être éclaircie de façon plus complète, et qu'il restait à définir les relations de l'expérience sensible et du concept. Notons l'incertitude qui flotte sur le livre à ce dernier égard : d'un côté, les méthodes abstraites sont critiquées avec vigueur, et l'auteur prétend s'appuyer avant tout sur les réalités concrètes de la science ; d'autre part, il n'hésite pas à quitter rapidement le plan des phénomènes pour s'élever à une sphère de réalités transcendantes, et souvent en s'appuyant précisément sur les contradictions de notre connaissance sensible (1). Il subsiste là une sorte de platonisme assez étrange sur laquelle on souhaiterait des explications plus décisives, et dont on n'aperçoit pas tout de suite le rapport avec l'anthropomorphisme si tranquillement posé en principe.

C'est à partir de 1902 seulement que M. Schiller consacrera son activité littéraire à formuler et à défendre sa conception pragmatiste de la connaissance. Nous ne croyons pas utile de nous arrêter spécialement sur les articles qui remplissent cet intervalle. En effet, ou bien ils développent à leur façon des théories déjà énoncées dans les *Enigmes* : réalité du temps (2), de l'individu (3), de la finalité (4), nécessité de choisir entre le scepticisme et l'optimisme (5), raisons de croire à l'immortalité de l'âme (6), valeur de la notion aristotélicienne d'une activité immuable (7). Ou bien, ils ébau-

(1) Voir p. ex., p. 259 (3e éd., p. 253).
(2) *Humanism*, essay 6.
(3) *Ib.*, essay 4.
(4) *Ib.*, essay 8.
(5) *Ib.*, essays 9 et 14.
(6) *Ib.*, essays 13 et 14.
(7) *Ib.*, essay 12.

chent sur certains points cette théorie de la connaissance que nous allons avoir à considérer, et mieux vaut rattacher à cet exposé général les indications diverses que nous pourrons glaner dans ces articles. Demandons-nous seulement quelles influences ont pu s'exercer à cette époque sur l'esprit de M. Schiller.

D'abord le développement de plus en plus marqué de l'école absolutiste a dû le pousser à chercher en faveur des théories toutes contraires qu'il avait avancées les arguments les plus efficaces. Des philosophes qui, comme Ritchie, ramènent toute réalité à la pensée, ou, comme M. Mac Taggart, nient l'existence du temps en vertu d'exigences logiques, doivent se fonder sur une conception inexacte de la connaissance. De même, et à plus forte raison, cette métaphysique récente de M. Bradley, qui opposait aux apparences où se meut la pensée humaine l'affirmation d'une réalité presque inaccessible à notre esprit, et d'ailleurs étrangère à toute qualification morale. Par ses conclusions comme par sa méthode, un tel système devait répugner au génie imaginatif et optimiste de M. Schiller.

Des influences négatives de cet ordre ne sont point négligeables lorsqu'on a affaire à une personnalité indépendante et volontiers railleuse, prompte à saisir les défauts de ses confrères et vivement attirée par le jeu de la lutte. Quelle tentation, pour un polémiste de race enseignant à Oxford (1), de croiser le fer avec le vigoureux penseur qui exerçait alors sur cette Université un prestige souverain !

(1) M. Schiller est devenu « tutor » à Corpus Christi College en 1897 et n'a cessé depuis cette date d'enseigner là. Sur la forme de cet enseignement l'on trouvera des détails piquants dans *Six Major Prophets*, p. 195-197. M. Slosson nous dépeint le professeur d'Oxford dictant lentement son cours de logique, ponctuation comprise, à une quinzaine d'étudiants qui prennent des notes en vue de leur examen.

Mais le pragmatisme de M. Schiller a été favorisé également par certaines influences positives. De bonne heure il paraît s'être intéressé à ce mouvement scientifique que ses maîtres lui laissaient ignorer (1). Il a pu constater combien les épistémologies régnantes étaient loin de s'accorder avec lui. De fait, il a trouvé dans la conception des métagéométries, telle que l'ont exposée Delbœuf, Calinon et surtout Poincaré, un argument décisif contre la théorie kantienne de l'espace et par suite, sans doute, contre la conception même de l'*a priori* (2). Cependant la réflexion sur la science contemporaine ne semble pas avoir occupé dans la pensée de M. Schiller une place aussi étendue qu'on aurait pu l'attendre et que James l'a affirmé (3). N'est-il pas curieux de constater que l'on chercherait en vain le nom d'un savant dans l'essai consacré aux axiomes ? L'influence vraiment décisive, d'après les déclarations formelles de M. Schiller, ce fut celle de James. L'auteur des *Enigmes* lut les *Principes de Psychologie* et la *Volonté de Croire* avec un véritable enthousiasme. Il fit la connaissance du maître américain (4), et se lia aussitôt avec lui d'une amitié qui ne devait jamais faiblir. C'est, pour une large part, le désir de mettre en relief la cohérence des vues philosophiques énoncées par James qui stimula M. Schiller à former et à formuler la théorie qu'il présenta sous le nom de pragmatisme (5).

(1) Noter, par exemple, son intérêt d'une part pour le darwinisme, de l'autre pour les recherches psychiques.

(2) V. *Humanism*, essay 4, en particulier p. 92-94.

(3) *Pragmatism*, p. 57. *Meaning of Truth*, p. 57-59.

(4) Cela, au cours des années qu'il passa comme « instructor » à Cornell University (1893-1897).

(5) Cf. *Mind*, t. XIV, p. 235.

Enfin, M. Schiller aperçut la concordance remarquable de ces conceptions d'origine psychologique avec celles des logiciens contemporains les plus émancipés des préjugés traditionnels, en particulier de M. Alfred Sidgwick, pour lequel il a souvent attesté sa haute estime (1). Exclusivement conduit, semble-t-il, par le souci de substituer à la logique formelle une technique susceptible de nous guider dans nos raisonnements réels, cet écrivain peu connu avait dégagé les faits suivants, dans une suite de patientes et limpides analyses (2). On ne peut se fier à la simple inspection du langage pour saisir les opérations de la pensée. Les distinctions que les mots établissent entre les choses n'ont point de valeur absolue, car partout la nature présente une parfaite continuité de transitions. En réalité, la valeur de toute distinction est essentiellement relative au dessein (*purpose*) particulier de celui qui en use. C'est donc aussi ce dessein qu'il faut considérer si l'on veut comprendre le sens réel (*meaning*) d'une affirmation quelconque. On exprimera la même vérité en disant que ce sens dépend du *contexte* spécial où la proposition se trouve employée, ou encore de l'*application* que l'on se proposait d'en faire. De là résulte enfin que la distinction de la vérité et de l'erreur, loin d'être absolue et immuable, se définit toujours elle-même par rapport à quelque dessein particulier, et, par suite, peut se modifier si l'on passe de tel dessein à tel autre. Ainsi ce même caractère de finalité que la psychologie jamesienne avait mis en relief, se manifestait à l'origine des notions les plus fondamentales de la logique. Une telle

(1) V., p. ex., *Humanism*, p. x.

(2) En particulier : *The fallacies, a view of logic from the practical side*, 1883. *Distinction and the criticism of beliefs*, Longmans, 1892. *The use of words in reasoning*, Black, 1901.

constatation n'a pu manquer de frapper l'esprit de M. Schiller.

Mais quoi qu'il en soit des origines de son pragmatisme, définissons maintenant à sa suite le sens et la portée de cette théorie, telle qu'elle s'exprime dans les articles publiés en 1902-1903 (1), en essayant de distinguer ce que le néophyte retient des pensées de son maître, et ce qu'il y ajoute de son propre fond.

II

D'abord le terme même de pragmatisme se trouve, sans que nous en soyons avertis, et peut-être sans que M. Schiller s'en aperçoive, détourné de son sens originel. Il ne désigne pas, comme chez James, une simple méthode, mais toute une théorie de la connaissance et même peut-être de la réalité (2). Cette théorie se fonde d'ailleurs, de façon expresse et manifeste, sur les analyses psychologiques que James avait tracées de nos fonctions intellectuelles. De ces analyses elle dégage avec force cette vérité centrale que la connaissance dérive de l'action (3), — que l'intelligence est un produit de la volonté (4), — que l'activité spéculative est sous la dépendance de l'activité pratique (5), — ou encore que toute pensée a un caractère radicalement finaliste ou téléologique (« *purposive* »), formule que M. Schiller nous offre comme l'expression la plus caractéristique de

(1) L'un, *Axioms as Postulates*, publié dans *Personal Idealism*, philosophical essays by eight numbers of the university of Oxford, Macmillan, 1902; les autres réunis, avec de plus anciens, dans *Humanism, philosophical essays*, Macmillan, 1903.

(2) Cf. en partic., *Pers. Id.*, p. 63.

(3) *Humanism*, p. 4.

(4) *Pers. Id.*, p. 85.

(5) *Humanism*, p. 30.

la théorie pragmatiste (1). On reconnaît là les thèses familières à James, conformes d'ailleurs aux indications rapides des *Enigmes,* présentées par M. Schiller sous une forme plus nette et surtout plus provocante qu'elles n'en avaient reçue dans les *Principes de Psychologie* ou dans la *Volonté de Croire.* Mais, pour comprendre le sens véritable de ces affirmations, examinons de quelle façon les développe le sonore héraut du philosophe américain.

Aux analyses si pénétrantes de James sur le mécanisme de nos fonctions intellectuelles, M. Schiller ajoute, à vrai dire, fort peu d'arguments positifs. Ainsi ses brèves remarques au sujet de la perception sensible paraissent-elles résumer plutôt qu'enrichir les travaux de James sur la même question (2) ; l'argument prend seulement, chez M. Schiller, une nuance un peu sociologique : percevoir les mêmes choses, observe-t-il, signifie réagir de façon correspondante (3). Ainsi encore dès 1892, quand il oppose à l'idéalisme absolu une conception déjà pragmatiste de la réalité, adopte-t-il tout uniment les conclusions du chapitre, particulièrement convaincant d'ailleurs, que les *Principes de Psychologie* consacrent à ce problème (4). Il n'y a qu'un aspect de la vie intellectuelle sur quoi M. Schiller ait insisté d'une façon un peu spéciale : c'est le problème des vérités rationnelles ou, comme il dit, des « axiomes », puisque le plus considérable de ses essais leur est consacré. Encore est-ce bien là une analyse particulière? La marque de ce brillant développement, auquel ne manque aucune des variétés de la fantaisie, fait con-

(1) *Humanism,* p. 8. Cf. p. IX.

(2) *Ib.,* p. 30-32.

(3) *Ib.,* p. 31.

(4) *Ib.,* p. 117.

traste avec la méthode suivie dans le chapitre correspondant des *Principes*. Nous n'y trouvons pas, comme en ce chapitre, une suite de problèmes précis traités chacun d'une façon spécifique, malgré l'unité de la conception générale. La partie occupée par l'étude distincte des différents axiomes manque, on doit l'avouer, de la précision qu'il faudrait pour en faire une argumentation nouvelle et décisive : on sent là plutôt une illustration un peu hâtive de la thèse centrale. Cette thèse, par contre, s'offre à nous avec une netteté éclatante, une réelle vigueur logique, et une sorte de relief métaphysique qui manquait un peu chez James.

M. Schiller s'oppose aux deux conceptions traditionnelles des vérités premières, à l'empirisme comme à l'apriorisme. Il dénonce le caractère arbitraire et incohérent de l'une et de l'autre thèse (1), et dégage la commune source de ces deux erreurs : l'idée que la connaissance peut s'isoler de notre activité totale, l'intellectualisme (2). Renoncez à cette abstraction illégitime, considérez l'intelligence comme un instrument d'adaptation au service des fins vitales, et vous obtiendrez une conception plus juste des axiomes. Ce ne sont ni des copies de l'expérience ni des lois éternelles de la constitution de l'esprit ; ce sont des postulats qui ont eu du succès (3). Des postulats, c'est-à-dire des affirmations que nous portons spontanément pour rendre l'expérience conforme à nos désirs : comme toute connaissance, ils expriment d'abord, à leur façon, l'incessant effort que fait notre organisme pour transformer son univers (4). Seulement, ces affirmations instinctives

(1) *Ax. as P.*, § 9 à 25.

(2) *Ib.*, § 24.

(3) *Ib.*, § 8.

(4) *Ib.*, § 10, 11, 24, 26. Cf. § 25.

ont à subir l'épreuve de l'expérience, et c'est ici que les différences s'établissent : le monde apporte des réponses inégales à nos différents désirs, les divers postulats posés par nous entraînent des conséquences dissemblables, de sorte qu'une sélection s'opère et que toute une hiérarchie s'établit. Il y en a que nous devons rejeter au rang des fantaisies individuelles. D'autres présentent une utilité restreinte à certains domaines : tels les postulats méthodologiques dont usent les sciences. D'autres, enfin, ont manifesté depuis très longtemps une utilité très puissante : ceux-là sont les axiomes, propositions rendues pratiquement immuables en raison de leurs services immenses, mais ne différant en rien des autres quant à leurs origines (1). Telle est la solution nouvelle qu'apporte le pragmatisme au problème vénérable des vérités premières. On voit que M. Schiller en a puisé tous les éléments chez James. Dans le chapitre signalé plus haut, il trouvait déjà une interprétation des principes hostiles à la fois au passivisme des empiristes et au transcendentalisme des rationalistes ; l'influence de la sélection naturelle s'y trouvait clairement indiquée, et nous connaissons l'idée chère à ce disciple original de Darwin, que le milieu, incapable de produire par une simple empreinte les conceptions supérieures de l'esprit, exerce une influence décisive quand il s'agit de conserver ces notions et, par là, d'en garantir la valeur. Seulement l'origine même des principes demeurait encore dans l'ombre : en psychologue prudent, James se contentait d'y voir un cas de « variation accidentelle » ou « spontanée », c'est-à-dire qu'il les rapportait à des causes internes, impossibles à déterminer, agissant comme par caprice. M. Schiller va plus loin : il prétend remonter à l'origine même des

(1) *Ib.*, § 26.

axiomes et, par là, de toute vérité, et la rapporter à notre besoin de transformer une expérience qui ne nous satisfait pas. Sans doute, il ne fait encore qu'étendre à la naissance même de la vie intellectuelle l'efficacité de ces influences pratiques que James nous avait montrées à l'œuvre tout le long de cette vie. Mais il faut bien noter que cette extension illimitée ne semble pas très conforme aux habitudes mentales de James ; celui-ci ne considère jamais qu'un esprit déjà déterminé aux prises avec un univers déterminé. M. Schiller, en bon métaphysicien, se plaît à voir sortir le monde intellectuel, et peut-être le monde lui-même, d'un primitif chaos.

En réalité, M. Schiller s'intéresse beaucoup moins aux fondements positifs d'une conception qu'il considère sans doute comme d'ores et déjà établie qu'aux conséquences qu'il en attend dans tous les domaines, et qu'il présente (1), non sans une emphase assez naïve, ou peut-être assez habile (2), comme devant susciter un rajeunissement merveilleux de la pensée philosophique. Pour certains points encore, il ne fait sans doute que projeter une lumière un peu crue sur les conclusions d'ordre général que James lui-même avait tirées de sa propre psychologie. Cependant, M. Schiller systématise ces résultats d'une façon assez originale, en montrant que la théorie pragmatiste de la connaissance doit nous conduire à une conception nouvelle de la vérité et de la réalité même. Il vaut la peine d'exposer ici ces thèses avec autant de précision que nous pourrons en trouver dans les développements de M. Schiller.

D'abord, il faut renoncer définitivement à l'idée d'une

(1) *Humanism*, préface, en partic. p. 8-9 et *Ax as P.*, conclusion.

(2) Cf. l'explication que M. Schiller lui-même donne de ces phrases à effet in *Mind*, 1904, p. 527.

vérité absolue, indépendante de toutes les fins humaines : c'est une conséquence que dès 1897 M. Schiller tirait très nettement des analyses de James (1), et il n'est pas difficile de voir, en effet, comment ces analyses peuvent être tournées au profit de l'anthropomorphisme énoncé déjà dans les *Enigmes du Sphinx* et au détriment de l'épistémologie bradleyenne. Toute connaissance est relative à l'homme, puisque toute connaissance est originairement suscitée par quelque désir. Par conséquent, il n'y a pas lieu d'opposer à la connaissance humaine je ne sais quel idéal abstrait de connaissance. Il est absurde de sacrifier toute la richesse de nos aspirations naturelles aux exigences d'une soi-disant « pensée pure », puisque une telle pensée n'existe pas (2). Le principe de contradiction n'est pas la loi unique ni la loi suprême de la connaissance. A coup sûr, nous cherchons à éviter la contradiction, mais nous ne cherchons pas cela seulement. Ne définissons point la vérité par la simple cohérence d'un système. Cette condition n'est pas nécessaire, à la prendre en un sens strict : car on peut douter que l'univers forme une unité absolue. Mais surtout elle n'est pas suffisante : James a montré que la connaissance abstraite ne se suffit pas à elle-même, mais implique une connaissance intuitive ; et d'ailleurs notre besoin de cohérence n'est qu'un aspect particulier de notre aspiration plus générale vers l'harmonie (3). Comment donc définir la vérité ? Par l'accord de la pensée avec la réalité ? Cette définition commune est moins satisfaisante encore, car pensée et réalité ne sont pas deux termes que nous puissions contempler à part l'un de l'autre, pour les com-

(1) Voir son compte rendu du *W. to B.* in *Mind*, 1897, vol. VI.

(2) *Humanism*, p. 6-7, 10.

(3) *Ib.*, p. 46-54. Cf. p. 187-, 189.

parer ensuite (1). D'une façon générale, on se fait illusion si l'on croit pouvoir établir une définition purement « logique » ou « métaphysique » de la vérité, — car les notions mêmes sur lesquelles la logique opère désignent nécessairement des réalités qui doivent être saisies par l'observation psychologique. Faisons donc franchement de la psychologie au lieu d'en faire sans le vouloir ou sans le savoir, et, par suite, confusément. Acceptons l'idée que la pensée, même « logique », est toujours éveillée, maintenue, guidée par quelque intérêt ; et, pour définir la notion de vérité, cherchons de quelle façon l'homme arrive à reconnaître une vérité (2).

Nous partons toujours de quelque expérience immédiate. Seulement, il se trouve que notre expérience immédiate ne satisfait pas tous nos désirs : elle nous apparaît « pitoyablement discordante et inadéquate ». Par suite, nous sommes amenés à affirmer l'existence d'une autre réalité : nous posons, à titre de postulats, les conceptions dont nous espérons quelque profit. Au début la vérité n'est donc rien qu'une valeur que l'individu accorde à tel ou tel jugement, au hasard de ses désirs. De ces appréciations subjectives, la vérité « objective » va sortir peu à peu par une suite de sélections. Les affirmations posées par nous produisent certains effets et sont par là même mises à l'épreuve. Si notre malaise initial disparaît, si notre expérience immédiate se trouve complétée ou transformée d'une façon satisfaisante, nous tiendrons pour existante la réalité d'abord postulée par nous. Notre conception nous paraîtra vraie parce qu'elle aura servi notre dessein. Mais, entre nos différents desseins, et les diverses conceptions qu'ils

(1) *Humanism*, p. 45-46.

(2) Problème traité en particulier : *ib.*, p. 30-36, 55-59, 193-200.

ont fait naître, des conflits peuvent éclater. Dès lors, parmi les vérités « subjectives », celles-là seules se maintiendront qui favoriseront les fins essentielles de l'individu ; les autres seront exclues de la sphère du vrai précisément parce qu'elles sont inutiles. — Ce n'est pas tout encore. Pour qu'une vérité acquière une existence solide, il faut qu'elle soit acceptée non seulement par l'individu, mais encore par la société : celle-ci a exercé de tout temps, et exerce encore dans une certaine mesure, un contrôle sévère sur l'activité intellectuelle de ses membres (1). Or, ce qui détermine une société à reconnaître la vérité d'une affirmation, c'est encore l'utilité de celle-ci. Nous arrivons donc à conclure : la vérité est le caractère des affirmations qui, mises à l'épreuve, se sont manifestées utiles (2). Notons seulement que l'utilité comporte toute une série de degrés, à partir de la satisfaction la plus isolée et la plus éphémère jusqu'à la réalisation d'une harmonie totale et parfaite.

Ainsi la vérité, loin de planer au delà de l'activité humaine, n'est qu'un « produit », une « construction » de cette activité (3). La *réalité* n'échappera pas davantage à nos prises. D'abord, il n'y a pas lieu de poser en principe l'existence d'une réalité absolue (4). S'il y a un résultat bien établi par la philosophie moderne, c'est que le problème ontologique doit passer après le

(1) Cf. *Humanism*, p. 58; cf. p. 247-9.

(2) P. 59, M. Schiller soutient seulement que « *whatever is true is useful* », mais, en fin de compte, l'utilité définit bien la vérité même, cf. p. 61 : « As regards the objects valued as « true », Truth is that manipulation of them which turns out upon trial to be useful ». Cf. encore, p. 59 : « Truth is the useful, efficient, workable, to which our practical experience tends to restrict our truth-valuations ».

(3) *Ib.*, p. 49, 58.

(4) *Ib.*, p. 10.

problème épistémologique. Avant de définir ce qu'est la réalité, il est nécessaire d'examiner « ce que je puis connaître comme réel » et « comment nous connaissons ce qu'est la réalité » (1). M. Schiller attache maintenant à la « révolution copernicienne » de Kant une importance que son premier ouvrage ne faisait point prévoir. Il est clair qu'il s'agit ici d'un kantisme complètement débarrassé de la notion dogmatique de la Chose en Soi, et que M. Schiller invoque Kant pour sa façon de poser le problème, non pour sa façon de le résoudre.

Qu'est donc la réalité connue par nous ? Qu'appelons-nous le monde ? La réalité ou le monde, c'est d'abord mon expérience immédiate : toute expérience de ce genre a par elle-même quelque réalité. C'est ensuite tout ce dont nous sommes amenés à affirmer l'existence pour rendre cette réalité primaire plus harmonieuse (2). On pourrait dire, en ce second sens, qu'une réalité correspond à toute affirmation vraie. Or, nous avons vu que ces affirmations se forment dans notre esprit sous l'impulsion de nos désirs. La réalité dépend donc, elle aussi, de ces désirs : elle n'existe pour nous que dans la mesure où elle nous intéresse. Nous savons également que nos conceptions altèrent, transfigurent notre expérience immédiate elle-même (3), et que toute connaissance implique une expérimentation active (4). Aussi peut-on dire du monde lui-même, comme de la vérité, qu'il est graduellement construit par nous (5).

Mais notre activité ne se heurte-t-elle pas toujours à

(1) *Humanism*, p. 9. *Pers. Id.*, p. 54.

(2) *Pers. Id.*, p. 51; *Humanism*, p. 113-120, 192 sq., 281.

(3) *Hum.*, 193 n, 195, 199.

(4) *Ax. as D.*, § 5.

(5) *Ib.*, § 4.

certaines résistance? M. Schiller est loin de nier un fait aussi incontestable. Seulement, il refuse d'y voir la marque d'une réalité « objective » au sens absolu que l'on voudrait donner à ce mot, d'une réalité donnée en dehors de nous et nous contraignant à la reconnaître. En fait, cette résistance elle-même n'est qu'un aspect de notre expérience, un facteur permanent qu'il est aussi impossible d'isoler que de supprimer. Ce n'est point une réalité que nous puissions définir dans le passé, fixer dans le présent ni prédéterminer dans l'avenir ; c'est une résistance toujours relative à nos efforts pour la surmonter, et qui peut céder devant ces efforts. Si l'on veut se former quelque idée de ce facteur, il faut le comparer à la matière d'Aristote, potentialité indéterminée par elle-même, mais susceptible de recevoir toutes les formes : c'est notre esprit qui donne à ces matériaux amorphes la figure satisfaisante d'un cosmos (1). En d'autres termes, il n'existe aucune raison de soutenir « que le réel a une nature déterminée, que notre connaissance révèle, mais n'affecte pas » (2). Nous ne pouvons connaître ce qu'est la réalité en dehors de la connaissance que nous en prenons, mais nous avons tout lieu de croire qu'elle n'offre pas une nature rigide et inaltérable. Dans tout acte de connaissance sujet et objet semblent se transformer simultanément l'un l'autre. Jamais nous ne pouvons mettre la main sur un *fait* en soi, absolument indépendant. Le monde n'est pas coloré pour la vision d'un œil rudimentaire ; il le devient pour un œil qui a acquis cette nouvelle sorte de sensibilité (3). Ainsi tout fait, pour nous, est relatif à une certaine phase dans le développement de notre con-

(1) *Ax. as P.*, § 6.

(2) *Humanism*, p. 11 n.

(3) *Ax as P.*, p. 62.

naissance et, par conséquent, de notre activité. Nous devons conclure que le monde est plastique, et qu'il peut être façonné par nos désirs, si nous sommes résolus à les rendre efficaces par l'action (1). Antérieurement à nos efforts pour la transformer (*trial*), la nature des choses est bien indéterminée, et « non pas seulement par rapport à notre ignorance, mais réellement et de tout point de vue, dans des limites que c'est notre affaire de découvrir » (2). Elle se détermine par suite de nos expériences, de même que la conduite de nos semblables est influencée par nos propres actions. Dira-t-on que, dans un cas comme dans l'autre, la réponse semble déjà en partie déterminée ? L'on peut répondre qu'elle a été rendue telle par suite d'expériences antérieures. Les sensations mêmes que nous paraissons recevoir passivement sont le fruit des efforts de nos prédécesseurs (3). Ainsi arrivons-nous à cette conception générale de la réalité : avant toute expérimentation, le monde ne pouvait être qu'un chaos absolu. Au couronnement de la connaissance, si la satisfaction de l'esprit est complète, le monde sera une réalité absolue. Dans notre condition présente, toute réalité est provisoire, relative à nos recherches et transformable par celles-ci. Et c'est à l'aide de ces transformations seulement que pourra s'établir l'harmonie définitive (4).

Nous sommes ainsi conduits de la théorie de la connaissance au principe même de l' « *humanisme* ». A vrai dire, ce terme que M. Schiller a donné pour titre à son recueil de 1903 (5), et qui n'apparaît guère chez

(1) *Ax. as P.*, § 7 .
(2) *Humanism*, p. 12 n.
(3) *Ax. as P.*, p. 55, 56.
(4) *Hum.*, p. 12 n.
(5) Le même terme avait été employé, en un sens assez voisin, par A. Seth, *Man's place in the Cosmos*, 1897 (p. 6 et 20 de la 2e éd.).

lui avant cette époque, se trouve caractérisé dans la Préface d'une façon assez vague. Il ne nous éclaire pas beaucoup en déclarant ingénument qu'il désigne par là « l'attitude de pensée qui est, je le sais, habituelle chez W. James et chez moi-même, qui semble être sporadique et naissante chez beaucoup d'autres, et qui est destinée, je crois, à obtenir la popularité la plus large » (1). Nous voyons ensuite que l'humaniste adopte la maxime de Protagoras « dûment interprétée » : « *L'homme est la mesure de toute chose* ». Mais où trouver cette interprétation correcte ? Il semble que l'humanisme consiste à prendre résolument l'expérience humaine comme le point de départ et le lieu de retour de toute spéculation (2). Mais s'il en est ainsi, M. Schiller n'aurait guère ajouté qu'un nom nouveau, séduisant et équivoque, à ce que James, avec moins d'emphase et plus de précision, avait défini sous le terme de méthode pragmatique. Toutefois, ce n'est pas sans motif apparemment que le langage de M. Schiller a mis plus en relief l'importance de l'élément humain. Par moments, humanisme semble devenir chez lui synonyme d'anthropomorphisme : la théorie pragmatiste de la connaissance nous inclinerait à imaginer au fond de la nature une sorte de personnalité (3). Mais surtout ce terme nous rappelle que l'intérêt capital de cette théorie aux yeux de M. Schiller est d'avoir montré, en opposition avec l'absolutisme comme avec le naturalisme, que la connaissance humaine joue un rôle actif dans l'organisation progressive de l'univers.

(1) *Humanism*, p. 16.

(2) *Ib.*, p. 17-19.

(3) *Ib.*, p. 13.

III

Dans quelle mesure M. Schiller est-il demeuré fidèle à la pensée de James ? Il ne la dépassait guère en affirmant le caractère téléologique ou pratique de toute connaissance et la légitimité des influences subjectives, ni même peut-être en présentant l'utilité comme la marque essentielle des affirmations vraies : il prolongeait simplement les analyses psychologiques de son maître en une théorie de la connaissance plus ample que la définition donnée par James, et plus systématiquement opposée aux théories antérieures. Ajoutons que, tout en impliquant lui aussi, dans cette théorie la notion d'une vérification expérimentale, il inclinait visiblement à interpréter celle-ci dans le sens le plus large, à la définir en termes de satisfaction ou même en termes de succès biologique (1). Mais ce n'était encore là qu'opter pour l'une des directions indiquées par James. Ne pénétrons-nous pas dans un monde nouveau quand nous entendons dire que l'homme construit la vérité et même, dans une mesure indéfinie, la réalité ? Sans doute, James avait déjà affirmé sa croyance en une indétermination *partielle* de l'univers et en la réalité de notre libre action ; il avait aussi soutenu que la foi, *dans certains cas,* crée sa propre vérification. Mais en généralisant ces assertions, c'est-à-dire en les dépouillant de leur caractère limité, M. Schiller les altère véritablement. Selon James, notre croyance ne produit son propre objet qu'au cas où elle porte sur un ensemble dont notre propre conduite est un élément. Nulle part, jusqu'à présent, il ne paraît avoir affirmé que toutes les

(1) V., p. ex., Hum., p. 7 bas « I cannot but conceive the reason as being... a weapon in the struggle of existence and a means of achieving adaptation ». Cf. *Pers. Id.*, p. 85.

parties de l'univers réalisent cette condition, ni caractérisé la connaissance en général comme une transformation radicale de la réalité. Au contraire, il se complaît parfois à marquer la résistance que les choses données opposent à notre pensée ; il critique, par exemple, la thèse suivant laquelle les sensations seraient entièrement relatives, et montre dans le détail qu'elles ne peuvent être, comme on l'a cru parfois, réellement modifiées par un raisonnement (1). Pour mener les idées de James aux conséquences extrêmes de l'humanisme, M. Schiller a dû y mêler une bonne dose d'un produit différent, qui est une certaine espèce d'idéalisme.

En quoi consiste au juste cet idéalisme-là, et à quelle tradition peut-on l'apparenter ? D'abord, M. Schiller, nous l'avons vu, identifie le monde avec notre expérience pleinement interprétée. Par là, il se rattache manifestement à l'idéalisme empirique des Anglais ; et il semblerait ne guère s'éloigner de James, qui s'était bien lui-même réclamé de Berkeley. Mais cette tendance-là, par elle seule, ne devrait conduire M. Schiller qu'à considérer toute réalité comme un objet d'expérience, actuelle ou possible. Or, non seulement il s'exprime parfois comme s'il réduisait toute expérience à *mon* expérience actuelle, mais surtout il présente cette expérience même, en ce qu'elle a de déterminé, comme le fruit de connaissances antérieures. Voilà une thèse toute différente et qui, par la prépondérance accordée à l'activité du sujet, ferait plutôt penser à l'idéalisme kantien. A cet égard, on dirait que l'influence de Green pèse encore sur la pensée de M. Schiller. Cependant, du kantisme il rejette non seulement la Chose en soi, mais encore l'aperception transcendentale, si chère à ses disciples anglais. Et dans la mesure où il continue

(1) *Pr. of Ps.*, t. II, p. 12-31.

à distinguer la matière et la forme, il donne à cette distinction un sens qui l'affilie plutôt à la pensée antique. Green déjà semble, à sa manière, avoir un peu platonisé le kantisme en dissolvant le sensible dans l'intelligible. M. Schiller l'hellénise d'une autre façon en le rapprochant surtout d'Aristote. Chez les Grecs comme chez M. Schiller, l'idéalisme a les couleurs de la finalité. C'est d'eux qu'il tient apparemment la conception d'un esprit imposant ses fins à une matière qui, par elle-même, n'est rien ; et chez eux, déjà, cet esprit est bien autre chose qu'une intelligence tout abstraite. Seulement, chez M. Schiller, le « νοῦς » antique s'est monnayé. L'esprit qui donne sa forme au réel, ce n'est pas une pensée éternelle, ce sont les consciences changeantes des hommes ou d'êtres analogues à nous. Cette espèce d'idéalisme dynamique et individualiste, « idéalisme personnel », comme le nommait M. H. Sturt, pouvait assimiler aisément la psychologie volontariste de James, et d'autre part ne laissait pas que de lui conférer une portée assez nouvelle.

Au fond, c'est bien une même tendance qui s'affirme avant tout chez nos deux penseurs : le désir de mettre en relief la réelle efficacité de l'action individuelle. Seulement chez James cette tendance coexistait avec certaines habitudes d'esprit scientifiques, en particulier avec un respect de la réalité qui le mettait en défiance à l'égard des simplifications de toute sorte et parfois, peut-on dire, à l'égard de sa propre pensée. Chez M. Schiller, elle s'allie à une imagination hardie et systématique. Après avoir nettement indiqué le caractère finaliste du travail intellectuel, le premier s'intéressait de plus en plus aux enseignements de l'expérience intérieure. Le second s'enthousiasme pour toutes les conséquences libératrices qu'il voit découler de cette même vérité. En somme, il a surtout trouvé en elle une confir-

mation particulièrement saisissante de cet évolutionisme spiritualiste et pluraliste par où s'était affirmée dès la première heure sa foi dans la satisfaction graduelle de toutes les aspirations de l'homme.

CHAPITRE VII

La logique instrumentale de M. Dewey et l'Ecole de Chicago

De tous les pragmatistes, M. John Dewey est assurément celui qui a subi le plus profondément l'influence de la pensée germanique. Rien de plus naturel si l'on se représente l'état des études spéculatives en Amérique durant les années de sa formation intellectuelle (1) : l'enseignement de la philosophie donné dans les Universités demeurait alors, dans l'ensemble, médiocre, étroitement borné, craintivement confessionnel, dominé par la tradition de l'école écossaise ; les esprits impatients d'échapper à cette morne tutelle, avides de développer en eux une pensée vivante et libre, se tournaient vers les grands métaphysiciens allemands et se trouvaient guidés dans cette voie par l'action énergique de W. T. Harris (2). C'est justement Harris que le jeune Dewey consulta dans sa vingtième année quand il se demandait si son goût pour des études philosophiques

(1) M. Dewey est né à Burlington (Vermont), en 1859. Il fit ses premières études dans l'Université de sa ville natale.

(2) V. Stanley Hall, *Philosophy in the United States*, ap. *Mind*, janvier 1879.

témoignait d'une vocation véritable ; et c'est le fondateur du *Journal of Speculative Philosophy* qui, par sa réponse encourageante, le détermina à s'engager dans cette carrière (1). Un an plus tard, M. Dewey travaillait (2) sous la direction de George S. Morris, autre représentant du « transcendentalisme », qui publiait alors une collection des philosophes classiques allemands. Il est vrai qu'il comptait en même temps parmi ses professeurs Stanley Hall, l'un des grands initiateurs de la psychologie pédagogique, et dont l'influence pouvait favoriser le goût d'études plus concrètes. Il faut noter encore et surtout que l'idéal américain de la démocratie semble avoir été toujours très vivant dans l'âme de M. Dewey : de bonne heure on l'entend proclamer une véritable religion de la personnalité humaine qu'il n'avait apparemment point apprise à l'école de Hegel (3). Cependant, c'est bien Hegel qui semble avoir été le premier maître de son esprit. Comment M. Dewey put-il concilier en lui ces éléments en partie disparates ? C'est ce que nous allons voir en étudiant les premiers articles qu'il ait consacrés aux problèmes de la connaissance (4).

I

Dès 1886, nous entendons M. Dewey soutenir une

(1) Nous empruntons ce détail à Slosson, *Six Major Prophets*, p. 269-270.

(2) A l'Université Johns Hopkins (Baltimore).

(3) V. son article *The Ethics of Democracy*, publié en 1887 et cité par M. Slosson, p. 246-247. « Democracy means that *personality* is the first and final reality... It means that in every individual there lives an infinite and universal possibility : that of being a king or priest ».

(4) Nous n'avons pu, à notre regret, consulter le tout premier d'entre eux, *Knowledge and the relativity of feeling* (1883), non plus que les autres articles publiés dans le *Journ. of Spec. Ph.*

thèse assez originale : c'est que les conclusions de l'idéalisme absolu, du transcendentalisme, pouvaient et devaient être obtenues par la méthode de l'empirisme (1). Les philosophes anglais de l'école empirique ont aperçu la vraie méthode philosophique, qui est la méthode psychologique : il faut déterminer la nature de la réalité, non dans un en-soi mystérieux, mais telle qu'elle se présente à la conscience, à l'expérience, à la connaissance : M. Dewey emploie alors indistinctement ces trois termes. Les faiblesses de l'empirisme ne viennent pas de ce qu'il s'en est tenu à ce point de vue, mais au contraire de ce qu'il ne s'y est pas tenu assez fidèlement. Ainsi le sensualisme de Hume est en réalité une hypothèse de caractère ontologique, puisqu'il prétend remonter à la source de la connaissance elle-même, et par là se place en dehors de toute connaissance. Le réalisme transfiguré de Spencer, l'idéalisme subjectif de Bain résultent, chacun à sa manière, d'un abandon de la méthode psychologique : là on explique la conscience par un objet inconnaissable, ici on ramène la conscience au sujet, qui n'en est rien qu'un aspect. La solution du problème qui porte sur les rapports de l'objet et du sujet se découvre seulement si l'on aperçoit que la conscience à laquelle toute réalité est relative n'est pas ma conscience individuelle, mais la conscience universelle, l'Esprit Absolu. Non qu'il faille pour cette raison quitter le terrain de l'expérience : car, selon M. Dewey, la psychologie elle-même est la science de l'Absolu. Il critique la tendance souvent manifestée par les néo-kantiens à opposer une psychologie qui étudierait l'individu humain comme être limité dans l'espace et dans le temps et une philosophie dont l'objet serait la cons-

(1) *Mind*, vol. II, n° 41 (janv. 1886) : *The psychological standpoint*, et n° 42 (avril) : *Psychology as philosophic method.*

cience de soi universelle et infinie. Si cette conscience de soi n'est pas elle-même un fait d'expérience, la philosophie demeure impossible. Elle aboutit à des oppositions insolubles, comme chez Kant, ou à des conceptions d'un caractère négatif comme la notion greenienne de l'activité spirituelle. C'est qu'elle est condamnée à employer une méthode purement logique, et par conséquent à se nourrir d'abstractions. Quand la logique est ainsi portée à l'absolu, que devient la réalité ? Ou une chose qui s'oppose mystérieusement à la pensée, ou un prétendu moment du développement logique. La métaphysique oscille entre un dualisme et un panthéisme également arbitraires. Mais la vérité est que la conscience de soi se présente elle-même comme un fait d'expérience. Bien plus, elle est enveloppée dans l'explication des phénomènes les plus simples : qu'est-ce même qu'un fait d'expérience au sens complet de ce mot, une idée ou un sentiment par exemple, sinon un fait rapporté à une conscience de soi ? La philosophie doit partir de l'expérience, mais prise dans toute sa plénitude ; or, c'est là l'objet même de la psychologie. Elle n'en atteint pas moins l'Absolu, la conscience universelle ; mais cette conscience ne nous est accessible que dans la mesure où elle se réalise à travers l'individu humain.

Ainsi, comme James et M. Schiller devaient le faire plus tard d'une façon expresse, M. Dewey repousse dès ses débuts la méthode dialectique alors en vogue, pour y substituer ce qu'il croit être une méthode empirique : il dissocie, comme James, la valeur de cette dernière méthode des conclusions particulières que les plus célèbres penseurs britanniques en avaient prétendu tirer. Toutefois, il retient alors de la philosophie néo-kantienne beaucoup plus que James et M. Schiller n'en ont jamais accepté, puisqu'il prétend arriver par cette méthode psychologique à une affirmation de la conscience

universelle. Qu'entend-il au juste par là ? en quoi cette notion métaphysique est-elle plus positive dans sa théorie que dans le système de Green ou d'Edouard Caird ? comment peut-on dire qu'elle est une expression de l'expérience même ? On trouverait difficilement dans ces deux premiers articles de M. Dewey des réponses claires à ces questions, et l'on doit avouer que Shadworth Hodgson ne reprochait pas sans apparence de raison à leur auteur d'avoir pris une abstraction pour une réalité (1). Mais M. Dewey allait bientôt développer sa conception de l'universel, et par là éclaircir sa conception singulière de l'expérience.

L'expérience, pour M. Dewey, n'est pas essentiellement subjective. En d'autres termes, et comme il le dit dans un manuel contemporain des articles que nous venons d'analyser, la réalité psychologique enveloppe à la fois un élément individuel et un élément universel (2). En quoi consiste donc ce dernier élément ? C'est ce que M. Dewey cherche à expliquer dans un article de 1887 (3). Tout fait psychologique a deux aspects : d'un côté, c'est une « *existence* », un événement unique en son genre, fait de sensations et d'images déterminées ; de l'autre, c'est un « *meaning* », le signe d'une réalité distincte de lui (4). C'est par ce dernier caractère que le psychologique se distingue du pur physique : une sensation isolée ne serait rien pour nous ; sans « *meaning* » il ne peut y avoir d'expérience cons-

(1) *Illusory Psychology*, ap. *Mind*, 1886, p. 478 sq. Cf. la réponse de Dewey ap. *Mind*, 1887, p. 83 sq.

(2) *Psychology*, 1886, ch. I. Le sujet connaissant ou agissant est une conscience individuelle, mais le contenu de la connaissance et même de l'action a un caractère universel.

(3) *Knowledge as idealisation*, ap. *Mind.*, t. XII, p. 382 sq.

(4) Dewey s'inspire ici d'une distinction faite par Bradley, *Princ. of Logic*, p. 5-6.

ciente. Or, le « *meaning* » est un élément de médiation, une relation de valeur universelle. Un pareil élément ne saurait s'expliquer, comme le voudrait Spencer, par une association de simples *existences*. Il implique une interprétation du donné sensible par une intelligence dont il manifeste le caractère original et synthétique. Cette intelligence, que présuppose toute expérience, doit posséder « un contenu interne nécessaire et permanent » ; mais ce n'est pas une pensée purement formelle, plaquée sur un matériel étranger : elle constitue et fait croître l'expérience elle-même en ce que celle-ci a de significatif.

De cette notion vraie de l'intelligence doit sortir un renouvellement de la logique : c'est ce que M. Dewey cherche à montrer dès 1891 (1). La logique devrait simplement fournir une théorie de l'attitude scientifique, définir le rapport de la pensée et de la réalité tel qu'il existe pour le savant. D'où vient que jusqu'à présent aucune logique n'ait atteint ce résultat, et que l'idée même d'une pareille discipline passe communément pour métaphysique, au sens suspect de ce mot ? De ce que les philosophes n'ont pas encore éliminé la conception inspiratrice de la logique formelle : celle d'une pensée séparée des choses, indépendante et fixe, ayant ses lois propres qu'elle doit imposer aux objets. Cette conception médiévale survit dans la logique inductive, qui caractérise d'une façon nouvelle le point de départ de la pensée, mais n'en conçoit pas le mécanisme comme moins rigide ni moins isolé. Elle survit même chez Kant, qui a nié sans doute la valeur cognitive d'une pensée purement analytique, mais n'a pas su en contester l'existence même. Seule la logique transcendentale

(1) *The present position of logical theory,* ap. *Monist,* octobre 1891, vol. II, n° 1.

de Hegel a renversé ce postulat. Pour elle, les formes de la pensée sont les formes que prend progressivement la réalité même dans son évolution vers une intelligibilité croissante ; la pensée est la signification présente aux faits eux-mêmes, l'*a priori* n'est que le squelette de l'expérience. C'est en affirmant de cette façon la rationalité du réel qu'une logique saura exprimer l'esprit même de la science (1).

Dans ces premiers essais où la pensée de M. Dewey semble parfois se chercher assez péniblement, l'on discerne déjà certains traits caractéristiques de son instrumentalisme futur : non seulement le recours à l'expérience, mais l'importance attachée à la notion de *meaning* et surtout l'hostilité à l'égard des conceptions purement formelles ou statiques de la pensée. L'on ne négligera pas de remarquer que ce dernier trait se rattache lui-même à certaines tendances des penseurs allemands, mais non pas à celles peut-être qui avaient le plus influencé jusque-là leurs disciples américains et anglais. Tandis qu'un Green et qu'un Royce, par exemple, avaient surtout mis en lumière à la suite des Kantiens le caractère *spirituel* en même temps qu'*éternel* de la réalité, il semble que l'influence prédominante de Hegel ait plutôt porté Dewey à en accentuer à la fois le caractère *organique* et le caractère *dynamique*. Bien significatif est son refus de séparer les termes antithétiques comme expérience et réflexion, individuel et universel ; et les violences qu'il ne craint pas de faire parfois aux habitudes communes de langage et de pensée traduisent sans doute aussi cette passion hégélienne de l'unité assez dédaigneuse de la clarté commune. Dans ce système en voie de développement qui constitue la réalité,

(1) M. Dewey va jusqu'à écrire : « Hegel... is the quintessence of the scientific spirit » (p. 10).

l'intelligence est d'ailleurs pour M. Dewey un facteur essentiel, actif et omniprésent. Mais quand il refuse de la concevoir soit comme isolable, soit comme immobile, ne reflète-t-il pas encore l'influence de Hegel ? Il n'est pas d'ailleurs le seul philosophe de son temps à manifester une pareille tendance. L'on trouverait des dispositions assez analogues en particulier dans la logique de M. Bosanquet (1), que l'on s'étonne de ne pas voir signalée dans le dernier article. Mais certes, il appartient en propre à M. Dewey d'avoir allié à ces conceptions transcendentales une apologie résolue de la méthode psychologique. Ces deux éléments semblent d'abord soudés par lui de manière assez gauche ; cependant grâce au dernier d'entre eux sa pensée allait pouvoir se renouveler singulièrement : le programme un peu vague que le logicien avait tracé devait être enrichi et en partie modifié par les enseignements de l'expérience.

II

Pendant une huitaine d'années, il semble que le problème de la connaissance ait cessé d'occuper la première place dans la pensée de M. Dewey. Il paraît s'intéresser d'abord principalement aux questions morales. Il apporte dans ces nouvelles recherches des dispositions analogues à celles que nous avons vues à l'œuvre dans un autre domaine. Ici encore l'influence de Hegel est, du moins au début, prédominante (2). Ici encore, M. Dewey combat, chez certains de ses confrères anglo-hégéliens, ainsi d'ailleurs que chez Kant lui-même (3),

(1) *Logic, or the morphology of knowledge*, 2 vol. Oxford, 1888.

(2) L'auteur le déclare lui-même dans ses *Outlines of a critical Theory of Ethics* (1891).

(3) Le formalisme moral de Kant se trouve critiqué en particulier dans *The Study of Ethics* (1894).

la tendance à isoler et la tendance à immobiliser ce que l'on nommerait aujourd'hui l'ordre des valeurs. Il s'en est pris en particulier à la notion, récemment défendue par Green, du Moi conçu comme un idéal fixe, éternel, abstrait, étranger à nos désirs, et dont nous aurions pour devoir de nous rapprocher sans pouvoir l'atteindre jamais (1). A cette conception il opposait, en termes un peu trop enveloppés parfois, l'intéressante notion d'un idéal mobile, en relation constante avec l'état présent de notre activité concrète. Ainsi, non seulement il accentuait davantage encore le caractère évolutif de la réalité, en même temps que l'union étroite de l'idéal et de l'actuel au sein de notre expérience ; mais encore il était amené à signaler, pour la première fois, semble-t-il, le rapport essentiel de la pensée avec l'action. Dans l'ordre éthique comme en tout domaine, qu'est-ce, au fond, qu'une théorie ? M. Dewey répond déjà : c'est, avant tout, un instrument (*tool*), instrument qui doit nous servir à analyser certains cas particuliers afin de découvrir, à propos de chacun d'eux, la meilleure forme de conduite (2).

Cette vue nouvelle paraît s'être trouvée confirmée et grandement précisée dans l'esprit de M. Dewey sous une double influence : celle de la psychologie contemporaine et celle de sa propre expérience pédagogique. En 1894 (3) M. Dewey fut nommé professeur de pédagogie en même temps que de philosophie à l'Université de

(1) V. les deux articles *Green's theory of the moral motive* (*Philosophical Review*, nov. 1892) et *Self-realization as the moral ideal* (*ibid.*, juillet 1893).

(2) V. le premier des articles mentionnés, et déjà, auparavant, *Moral theory and practice*, ap. *International Journal of Ethics*, janvier 1891.

(3) Il enseignait la philosophie depuis 1884 à l'Université de Michigan.

Chicago. Là, il ne tarda pas à appliquer de la façon la plus concrète et la plus hardie ses conceptions éthiques au problème de l'éducation. L'œuvre quasi révolutionnaire qu'il accomplit dans ce domaine mériterait à elle seule une étude spéciale (1). Disons simplement ici que, dans son « école expérimentale », M. Dewey a vraiment donné corps à l'idée que toute pensée féconde se forme en vue d'une action concrète : ainsi l'insrtuction, au lieu d'être apportée du dehors toute faite à des élèves passivement dociles, se développe seulement à propos des différents travaux manuels exécutés tout d'abord par les enfants. Les bons résultats que donna cette expérience quant à la formation intellectuelle même durent renforcer chez M. Dewey son aversion profonde à l'égard de l'idée d'une connaissance isolée soit des choses soit de l'action.

Mais sa propre théorie ne prit une forme vraiment précise que grâce à l'approfondissement de certains problèmes psychologiques. Dans une série d'articles laborieux mais pénétrants M. Dewey étudie tour à tour l'émotion, l'arc réflexe, l'effort. Il s'inspire en particulier de W. James et de Darwin. Mais il complète leurs analyses par une interprétation originale, dominée par la pensée suivante : c'est que la vie psychologique est essentiellement un circuit sensori-moteur, une activité totale et indécomposable, une coordination antérieure à toute séparation d'éléments, et que cette activité se présente tour à tour sous deux aspects différents, tantôt

(1) L'on trouvera quelques indications intéressantes dans le livre signalé de Slosson, p. 236-245, ainsi que dans l'Introduction publiée par M. Claparède en tête de l'*Ecole et l'Enfant* (traduction de 4 essais de M. Dewey, Neuchâtel 1913).

(2) *The theory of emotions*, ap. *Psychological Review*, nov. 1894, et janv. 1895 *The reflex arc concept in psychology*, ib., juillet 1896, *The psychology of effort*, ap. *Philosophical Review*, 1897, vol. VI, t. I, p. 42-56.

à l'état d'organisation parfaite, — comme c'est le cas pour l'instinct ou pour l'habitude, — tantôt à l'état de rupture et de réorganisation — c'est le cas de l'émotion ou de l'effort : l'unité primitive étant alors brisée, la sensation et le mouvement se distinguent pour la conscience jusqu'au moment où une unité nouvelle est établie.

Or, grâce à cette conception nouvelle, on comprendra mieux comment la méthode psychologique peut être la vraie méthode de la philosophie (1). Cette thèse ne serait pas acceptable si la psychologie avait pour unique objet des « états de conscience » purement individuels, considérés comme une réalité qui se suffirait à elle-même et se pourrait isoler du reste. Mais par delà ces états de conscience, symboles inventés pour la commodité de sa recherche, le psychologue étudie toujours en fait le fonctionnement d'une certaine activité suivie à travers ses diverses phases. Une telle activité ne s'isole pas du milieu physique, ni du milieu social. Ce n'est point un groupe de phénomènes distinct ; c'est l'expérience elle-même considérée non dans son contenu possible, lequel est l'objet des sciences physiques et biologiques, mais dans sa marche réelle. Or tel doit être le point de vue de la philosophie même, s'il est vrai que la réalité universelle, loin de planer immuable au-dessus des vies individuelles , se manifeste précisément par ces vies. En somme, psychologie et philosophie se rejoignent, du moment que l'une n'est pas enfermée dans le subjectif, ni l'autre vouée à la contemplation de l'éternel : deux préjugés corrélatifs, et qui doivent naturellement s'effacer dans une société démocratique.

(1) *Psychology and Philosophic Method,* ap. *University Chronicle,* Univ. of California, mai 1899, reproduit dans *The influence of Darwin on Philosophy and other Essays,* p. 242 sq.

Par suite aussi, c'est comme un aspect de l'activité que la pensée elle-même devra être caractérisée. Il ne faut pas croire d'ailleurs que le problème de la connaissance, en dépit de son aspect technique, se soit développé indépendamment de la vie sociale. M. Dewey, quand il revient à ce problème, essaie ingénieusement de montrer que les diverses façons de le poser et de le résoudre répondent à différents moments de l'évolution historique (1). La forme actuelle correspond au mouvement d'émancipation inauguré par la Réforme et la Renaissance. On peut même dire que des deux solutions opposées, l'une, le sensualisme, représente l'élément septentrional et barbare de l'initiative individuelle, de la nouveauté, du progrès, l'autre, le rationalisme, exprime la tradition gréco-latine de l'ordre, de la conservation, de l'unité. De même qu'il est nécessaire d'unir ces deux principes dans la vie sociale, de même sensation et concept sont également impliqués dans la connaissance, comme Kant l'a montré. Mais le problème subsiste, non résolu par Kant, de savoir quelle relation unit ces deux éléments. Or, pour le résoudre, il faut simplement mettre en relief cette dépendance que l'histoire nous a montrée, et abandonner le postulat qui a encore vicié le néo-kantisme, savoir que la connaissance trouve en elle-même son origine et sa justification. C'est du point de vue de l'action seulement que cette dualité s'expliquera : l'action n'a-t-elle pas précisément pour tâche de concilier l'ancien et le nouveau ? La science est essentiellement l'outil grâce auquel l'individu maintient dans la vie moderne les valeurs de la civilisation.

Ainsi, tout concourt à cette conclusion, que les pro-

(1) *The significance of the problem of knowledge*, in *University of Chicago Contributions to Philosophy*, 1897, t. I, n° 3; reprod. in *The infl.*, p. 271 sq.

blèmes de la connaissance devront être définis, non seulement en termes psychologiques, mais en termes d'activité. De ce point de vue, toute la logique est à reprendre. C'est à montrer la nécessité de cette tâche que M. Dewey s'applique désormais par son enseignement oral non moins que dans ses propres écrits (1). Les résultats du travail exécuté tant par lui-même que par les élèves de son séminaire à l'Université de Chicago apparurent en 1903 dans les publications décennales de cette Université (2). De ces études souvent remarquables, auxquelles seulement on voudrait parfois un peu plus de clarté à défaut d'élégance, essayons de dégager les idées maîtresses qui les inspirent toutes.

III

Il faut choisir entre deux conceptions opposées de la logique : la conception *épistémologique,* et la conception *instrumentale* ou *évolutionniste* (3). A quelque école qu'ils se rattachent, les logiciens se sont placés jusqu'à présent au point de vue épistémologique : ils ont établi une distinction fondamentale entre la pensée et la réalité, cherché à définir les lois de la pensée en général. Plus précisément peut-être, le postulat commun aux empiristes et aux transcendentalistes consiste à poser l'existence d'une réalité fixe et complète, indépendante de la pensée humaine. Que cette réalité soit

(1) Cf. déjà *Some stages of logical thought,* in *Philosophical Review,* vol. IX, t. II, p. 465 sq. (sept 1900).

(2) *The Decennial Publications of the University of Chicago,* 1re série, vol. III, partie II; et 2e série, vol. XI, intitulé *Studies in logical Theory.*

(3) *St. in L. Th.,* chap. I, *Thought and its Subject-Matter,* par Dewey. — Le terme *épistémologique* nous paraît assez fâcheusement choisi, puisque Dewey désigne par là *une certaine* conception de la connaissance à laquelle il en oppose une autre.

constituée par des faits étrangers à toute pensée ou par une pensée absolue, c'est toujours par rapport à quelque terme immobile que la nature et la valeur de la connaissance se trouvent définies. Or, ce postulat conduit nécessairement à des difficultés insolubles, à des contradictions radicales : c'est ce que M. Dewey et ses disciples s'efforcent de démontrer en soumettant à une critique minutieuse les diverses théories des logiciens antérieurs. Locke (1), Mill (2), Lotze (3), M. Bosanquet (4), Royce (5) subissent tour à tour leurs attaques. Et voici quelques-uns de leurs arguments essentiels.

Tant que l'on garde le postulat d'une réalité immuable, on ne peut ni expliquer le rôle de la pensée humaine, ni caractériser sa valeur. Ou bien elle altère ce donné que l'on suppose indépendant d'elle ; et alors elle est ouvrière d'erreur. Ou bien elle le reproduit purement et simplement ; alors son œuvre est bien vaine (6). Comment, d'ailleurs, définir la vérité ? Ou bien ce sera l'accord de la pensée avec elle-même : critère tout formel, manifestement insuffisant. Ou bien ce sera l'accord de la pensée avec la réalité en question. Mais entre ces deux termes posés d'abord à part l'un de l'autre, comment une relation peut-elle jamais s'établir (7) ?

(1) *Dec. Public.*, 1re série, vol. III, partie II : A. W. Moore. *Existence, meaning and reality in Locke's essay and in present épistemology*. Cf. du même auteur, *The functional versus the representational theory of knowledge in Locke's Essay*, ap. *University of Chicago, Contributions to Philosophy*, vol. III, n° 1 (1902).

(2) *St. in log. Th.*, ch. VII, *The Nature of Hypothesis*, discussion par Dewey.

(3) *Ib.*, ch. II, III, IV, *Thought and its Subject Matter*, par Dewey.

(4) *Ib.*, ch. V, *Bosanquet's Theory of Judgment*, par H. B. Thompson.

(5) *Ib.*, ch. II, *Some Logical Aspects of Purpose*, par A. W. Moore.

(6) *Ib.*, ch. II, p. 36, 47.

(7) *Ib.*, ch. IV.

Cet accord, d'ailleurs, doit-il être conçu comme donné d'emblée ? Alors, on ne s'explique pas le travail de la pensée, la recherche, à plus forte raison l'erreur. Dira-t-on, avec Bradley, qu'il s'agit de passer d'une expérience partielle à une expérience complète ? Notre expérience étant toujours partielle, il n'y a pas moyen d'établir de ce point de vue une distinction nette entre la vérité et l'erreur. Ira-t-on enfin, avec Royce, jusqu'à reconnaître que toute idée se caractérise par un certain dessein (*purpose*) spécifique ? Mais tant que ce dessein reste conçu comme étant celui de correspondre à un certain système absolu de la réalité, nous ne sommes guère plus avancés, puisque jamais la pensée humaine ne réalise parfaitement ce dessein-là. Et rien ne sert de dire qu'elle se rapproche plus ou moins de cette réalisation, et qu'à cette distinction de degrés correspond la différence de la vérité et de l'erreur : car d'une telle proximité nous-mêmes ne saurions jamais juger. Ainsi, l'accord de notre pensée avec une réalité absolue, s'il n'est donné d'emblée, n'est jamais donné ; et, par suite, notre connaissance n'atteindrait jamais la certitude. De ce point de vue métaphysique et abstrait qui caractérise l'épistémologie, on n'a pu arriver à expliquer le sens d'aucun des traits réels de la pensée humaine. La preuve en est que les logiciens attachés en principe à cette conception, dès qu'ils étudient les formes concrètes du savoir, introduisent des notions radicalement étrangères et même contradictoires à cette épistémologie : un conflit s'accuse entre leur postulat métaphysique et leur sentiment du réel (1).

Il faut renoncer franchement à ce postulat. Il faut étudier la pensée logique sous sa forme humaine, comme une fonction concrète dont on peut observer le dévelop-

(1) A. W. Moore, *Existence, meaning and reality...*

pement et dégager les caractères spécifiques, comme un cas particulier d'adaptation à définir (1). En d'autres termes, la logique ne doit point se séparer de la psychologie : comme toute discipline normative, elle n'est rien qu'une partie de la psychologie fonctionnelle (2). Or, l'expérience nous révèle, nous l'avons vu, deux sortes de phases différentes dans le rythme de notre existence : tantôt notre activité se poursuit d'elle-même, sans obstacle — c'est le moment de l'habitude ; tantôt cette activité se trouve en présence de conditions nouvelles qui exigent une réadaptation — c'est à ce moment que naît la réflexion. Celle-ci apparaît dans les états de crise, à l'instant où une habitude vient de se rompre (3). On peut caractériser de façon précise l'état ou plutôt, suivant le terme cher à M. Dewey, la *situation* qui précède et suscite la pensée logique (4). Cette situation n'a pas elle-même un caractère intellectuel ; elle n'est pas un produit de la pensée, comme le prétendent les néo-hégéliens anglais ; mais elle n'est pas davantage constituée par de simples *existences,* états de conscience subjectifs ou faits bruts : c'est une expérience antérieure à la distinction précise du psychologique et du physique, expérience essentiellement dynamique et incomplète. Le travail logique commence toujours à l'intérieur d'une activité préexistante attachée déjà à certaines valeurs, mais au moment où cette activité est troublée : l'unité de l'expérience vient d'être brisée ; il y a conflit, guerre entre différents facteurs, avec le besoin d'une expérience plus large qui les harmonise. La

(1) *St. in L. Th.*, ch. I.

(2) V. en partic. J. R. Angell, *The relations of structural and functional psychology to Philosophy,* in *Dec. Public.*, v. III.

(3) Entre autres passages, v. *St.*, p. 37-38, 375.

(4) Voir surtout *St.*, p. 38-42.

réflexion consiste dans l'effort même qui veut mettre fin à ce trouble, réaliser cet accord, reconstituer une habitude nouvelle.

Or, dans ce travail de réorganisation, notre expérience se trouve divisée, pour les besoins de la cause, en deux groupes d'éléments définis en fonction les uns des autres. D'un côté sont les faits, les donnés, les *existences,* c'est-à-dire tous les éléments qui ne sont pas mis en question dans la recherche présente ; ils sont incontestés, mais incomplets, discontinus ; ils correspondent au sujet du jugement. D'un autre côté sont les idées, les pensées, les *meanings,* c'est-à-dire les éléments destinés à compléter les premiers, éléments modifiables, soumis au doute, pris pour hypothétiques ; ils correspondent au prédicat (1). Ces deux groupes n'existent pas à part l'un de l'autre ; la distinction en est toujours relative, instrumentale, historique : elle exprime une division du travail nécessaire pour le progrès de la pensée. Faits et idées sont des instruments fabriqués en vue de la même fin. On essaie successivement aux faits les différentes idées prises comme autant d'hypothèses ou de prédicats possibles, jusqu'au moment où l'on aboutit à un jugement définitif. L'idée doit nous guider dans cette réorganisation de l'expérience qui constitue la fin même de la pensée. L'idée a de la valeur, l'idée est vraie dans la mesure où elle réussit dans cette fonction, où elle substitue au conflit dont elle est née un état satisfaisant et stable de l'activité : expérience vérificatrice qui dépasse d'ailleurs, à son tour, le stade de la pensée proprement dite (2). Il va sans dire que cette

(1) *St.*, ch. III, et aussi ch. VII, *The nature of hypotheses,* par M. L. Ashley.

(2) *St.*, ch. IV, cf. p. x : « Truth signifies success of the knowing function ».

harmonie nouvelle demeure toujours provisoire, exposée à d'autres crises dont un nouveau travail logique naîtra (1).

En ces termes concrets, historiques, devront être posés tous les problèmes de la connaissance. La logique épistémologique a bien pu, sous le nom de logique appliquée, laisser une place aux considérations psychologiques qu'elle rejetait en principe. La logique instrumentale, elle, ne laisse aucune place à côté d'elle à cette conception métaphysique. Quand on caractérise la pensée sans tenir compte du rôle particulier qu'elle joue dans notre expérience, on n'opère pas seulement une abstraction, mais une abstraction illégitime : car on considère une réalité en abolissant les limites qui précisément en définissent la nature (2). Il n'y aura donc plus à se poser, par exemple, le fameux problème des rapports de la pensée en général à la réalité en général. L'objet (*subject-matter*) de la pensée n'a rien de bien mystérieux. Considérons la pensée dans son développement réel, et nous verrons que, sous ce nom d'objet, on désigne tantôt les antécédents qui la font naître, tantôt la partie du réel qu'elle considère comme donnée au cours de son travail, tantôt la totalité du contenu organisé auquel elle aboutit (3). Tous ces termes se définissent parfaitement par rapport aux moments successifs d'un processus concret. Et cette définition ne laisse place à aucune des difficultés dont s'embarrassent sans fin les épistémologistes. La connaissance ne doit plus être conçue abstraitement, comme la représentation d'une réalité immuable, mais humainement, comme une fonction ayant pour objet de reconstruire ou de trans-

(1) Cf. Moore, *Existence, meaning and reality...*, sub fine.

(2) *St.*, ch. I, p. 8, 9.

(3) *St.*, p. 24.

former l'expérience, autrement dit, puisque la réalité doit être définie en termes empiriques, comme l'instrument par lequel s'effectue l'évolution consciente de la réalité (1).

IV

On le voit, M. Dewey est resté fidèle à cette méthode psychologique qu'il a défendue de bonne heure comme la méthode propre à la philosophie et qu'il n'a jamais cessé de présenter comme telle. On peut même dire qu'il a acquis une connaissance plus claire de la portée de cette affirmation première, puisqu'à présent il attend et déjà tire en partie d'elle un renouvellement de la logique. Mais il faut reconnaître qu'avant d'en arriver là cette affirmation a dû être singulièrement fécondée par la conception de la vie mentale que James a contribué à lui suggérer. Dire que les problèmes de la connaissance eux-mêmes doivent se poser en termes d'expérience, c'est dire à présent qu'ils doivent se poser par rapport au développement d'une activité. Cependant, il serait injuste de conclure que l'école de Chicago n'ait rien ajouté aux vues de James. Ces vues ont reçu chez M. Dewey une extension comparable par certains côtés à celle que nous avons relevée dans l'œuvre de M. Schiller. Nous trouvons d'abord le même effort pour employer certaines observations psychologiques à la constitution d'une logique nouvelle. Chez M. Dewey, comme chez M. Schiller, le caractère foncièrement pratique de l'intelligence est marqué avec une énergie qui rappelle les premières afirmations de James plutôt que ses déclarations récentes : personne peut-être n'a caractérisé

(1) *St.*, p. x : « Since Reality must be defined in terms of experience, judgment appears accordingly as the medium through which the consciously effected evolution of Reality goes on... »

avec autant de force que M. Dewey la connaissance comme un moment de l'activité, moment d'ailleurs indispensable et fructueux. Enfin M. Dewey s'accorde avec M. Schiller pour attribuer à la connaissance une transformation positive de la réalité. Coïncidence particulièrement remarquable puisqu'en suivant cette voie-là on dépasse la pensée de W. James pour s'avancer dans une direction que l'on peut nommer en gros idéaliste.

C'est que, dans ce cas encore, la psychologie de James était interprétée par une pensée que régissaient déjà d'autres influences. Dès l'origine, nous l'avons vu, M. Dewey avait hérité de Hegel une conception évolutive, mais non point pluraliste, de la réalité, et l'idée que la pensée jouait un rôle primordial dans ce développement de l'univers. A vrai dire, il tendait alors à identifier la raison avec la structure progressive de l'expérience. Ce fut pour lui une nouveauté notable que de réléguer la connaissance à une place secondaire dans le fonctionnement de l'activité vitale. Mais sous cette conception même de l'activité, ne reconnaît-on pas, transposée dans le domaine humain, l'idée hégélienne d'un système en devenir ? Et puisque la pensée répond aux phases critiques de cette activité, ne demeure-t-elle pas encore le vrai moteur du système? — Système purement individuel, dira-t-on. — Telle n'est pas, assurément, l'opinion de M. Dewey. Il garde une manière bien à lui d'identifier réalité avec expérience, sans cesser de donner au premier mot un sens universel. Dans l'instrumentalisme de 1903 subsiste donc quelque trace du rapprochement original que Dewey avait opéré dès 1886 entre l'idéalisme empirique de la tradition anglaise et le rationalisme dynamique de Hegel.

DEUXIÈME PARTIE

Le Développement du Pragmatisme

CHAPITRE VIII

Le Mouvement Pragmatiste

En suivant tour à tour l'évolution intellectuelle de James, de M. Schiller et de M. Dewey jusqu'en 1903, nous venons de faire assister le lecteur à la formation du pragmatisme. A cette date la théorie nouvelle est entièrement constituée dans ses grandes lignes chez quelques esprits ; à partir de cette année commence sa vie publique. Il fallait d'abord que l'école prît conscience de son unité. La fusion, ou plutôt la reconnaissance ne se fit guère attendre. A peine le recueil *Personal Idealism* est-il publié que James célèbre l'apparition d'une philosophie nouvelle, unissant l'inspiration spiritualiste à la méthode empirique (1). Au même moment,

(1) Critical notice, ap. *Mind*, 1903, N. S. t. XII, p. 93-97.

M. Schiller présente un travail de M. A. W. Moore comme une contribution importante à la théorie pragmatique de la connaissance (1). Simultanément, ce dernier signale de son côté l' « accord marqué » qui existe entre les principes développés dans le séminaire logique de Dewey et ceux qui inspirent l'essai *Axioms as Postulates* (2). Quand paraissent les *Studies in Logical Theory*, elles suscitent les comptes rendus les plus sympathiques de James, qui insiste sur la coïncidence remarquable des deux mouvements indépendants d'Oxford et de Chicago (3) ; et de M. Schiller, qui ne craint pas de comparer ces deux progrès de pensée parallèles à la découverte simultanée de la sélection naturelle par Darwin et par Wallace (4). M. Dewey à son tour analyse bientôt en les approuvant les thèses maîtresses de *Humanism* (5). Lorsque M. Bradley va publier dans le *Mind* sa dédaigneuse critique de la philosophie nouvelle, le directeur de la revue se hâte d'en adresser les épreuves à James. Aussitôt, l'ardent et modeste maître prend la plume pour défendre la théorie humaniste de la vérité, nouveauté qu'il compare en importance au romantisme ou à l'avènement de la démocratie, et dont il attribue tout le mérite à M. Schiller et à M. Dewey (6). Désormais, méconnaissant sa propre influence

(1) *Ib.*, p. 114.

(2) *The decennial Publications of the University of Chicago*, 1903, 1re série, vol. 3, part 2.

(3) *Psychological Bulletin*, v. I, n° 1 (15 janvier 1904).

(4) *Mind*, t. XIII, p. 100.

(5) *Psychological Bulletin*, v. I, n° 10 (15 sept. 1904).

(6) *Humanism and Truth*, ap. *Mind*, oct. 1904. Sur le dernier point, voici un passage bien typique (p. 458 n.) : « I may say that the account of truth given by Messrs Sturt and Schiller and by Prof. Dewey and his school goes beyond any theorising which I personally had ever indulged in until I read their writings... The originality is wholly theirs, and I can hardly recognise in my

de la façon la plus singulière, il ne se lasse plus de se proclamer le disciple de ses disciples (1). Il ne tarde pas à abandonner le sens restreint qu'il avait donné au terme de pragmatisme pour adopter l'usage de M. Schiller (2). M. Dewey lui-même se décide bientôt à appliquer ce nom à sa propre pensée (3). Ainsi conscience a été prise d'un certain fond commun d'idées et de tendances. On se bat dorénavant pour ou contre le pragmatisme. Autour des chefs de file, on distingue un nombre croissant de disciples ou de penseurs voisins.

A vrai dire, le mouvement est beaucoup moins étendu en Grande-Bretagne qu'aux Etats-Unis. Parmi les écrivains anglais contemporains, on peut sans doute en citer au moins deux dont les tendances, de leur propre aveu, s'accordent singulièrement avec la conception pragmatiste : le moderniste G. Tyrrell et le romancier H. G. Wells (4). Mais cette conception n'a été dé-

own humble doctrine that concepts are teleological instruments anything considerable enough to warrant my being called, as I have been, the father of so important a movement forward in philosophy. »

Ce passage n'a d'ailleurs pas été reproduit dans *The Meaning of Truth*, peut-être grâce à la juste protestation de Schiller contre cette générosité excessive de James qui le conduisait à « minimise his own services » (*Mind*, t. XIV, p. 235).

(1) V. encore *Journal of Philosophy*, t. III (1906), p. 340. *Pragmatism*, p. 57-58, 197. *The Meaning of Truth*, p. VII.

(2) En 1904, James bornait encore le sens de ce mot à la désignation d'une certaine méthode, réservant le terme *humanisme* pour la théorie de la vérité (*The M. of Tr.*, p. 51-53). Mais Schiller insista sur la nécessité d'étendre la signification du mot *pragmatism* (*Mind*, t. XIV, p. 235 sq.). A partir de 1907, James prend ce mot dans un double sens, désignant par là *à la fois* une méthode et une théorie de la vérité (*Pragmatism*, ch. II, surtout p. 65).

(3) C'est en juin 1905 que Dewey semble avoir appliqué pour la première fois le terme de *pragmatism* à sa propre thorie de la connaissance (*J. of Philosophy*, t. .II, p. 324). Il a continué à l'employer, mais en manifestant quelquefois une certaine hésitation à se ranger sous cette bannière.

(4) V. en particulier l'article de Tyrrell : *Notre attitude en face*

fendue d'une façon vraiment précise que par un nombre assez restreint de penseurs. D'entre ceux mêmes qui s'étaient d'abord réunis sous le drapeau du *Personal Idealism*, M. Henry Sturt est sans doute le seul qui puisse être rangé à côté de M. Schiller comme un pragmatiste pur sang (1). De ce dernier l'on rapprochera son ami M. H. V. Knox (2) et son élève M. Murray (3) ; et la liste sera bien près d'être close si l'on y ajoute le nom déjà mentionné de M. Alfred Sidgwick, lequel n'adhère d'ailleurs au pragmatisme que sous certaines réserves (4). En Amérique, au contraire, nous rencontrons tout d'abord le groupe compact et grossissant des disciples de M. Dewey, au premier rang desquels se distingue M. Addison Webster Moore (5). M. Heath Bawden développe à sa façon des vues manifestement apparentées à celles de l'école instrumentaliste (6). M. I. E. Miller, sans prononcer le mot de pragmatisme ni se lancer dans la controverse, expose une psychologie biologique de la pensée entièrement

du pragmatisme (*Annales de Philosophie chrétienne*, déc. 1905); et celui de Wells : *Scepticism of the instrument* (*Mind*, juillet 1904).

(1) V. en partic. *Idola Theatri* (1906) et ce curieux programme d'une religion nouvelle intitulé *The idea of a free church* (1911).

(2) V. en partic. son article *Pragmatism; the evolution of truth*, dans *Quarterly Review*, 1909, t. XX, p. 379 sq.

(3) V. en partic. son clair petit livre *Pragmatism* (1912).

(4) V. son compte rendu de *Humanism*, *Mind*, N. S., t. XIII, n° 50, p. 262-268; son livre *The Application of Logic* (1910), surtout partie III, ch. IX, et son article *Truth and Working*, *Mind*, janvier 1914, t. XXIII, n° 89.

(5) V. surtout son ouvrage important *Pragmatism and its critics* (1910). Parmi les autres membres de la même école, signalons M. Irving King, qui a développé les applications de la théorie du problème religieux : v. *The pragmatic interpretation of the christian dogma* (*Monist*, avril 1905), *The Differentiation of the Religions Consciousness* (1905), *The Development of Religion*.

(6) V. surtout son livre *The Principles of Pragmatism* (1910).

conforme à la tendance nouvelle, et qui dénote d'ailleurs, entre autres influences, celle de James et celle de M. Dewey (1). D'autres pragmatistes relèvent plus spécialement de James ; tels M. A. M. Kallen (2) et M. J. E. Boodin (3). Ce dernier atténue sensiblement les nouveautés de la doctrine, en l'inclinant vers un certain réalisme. Même tendance, mais sous une forme différente et plus précise, chez M. D. C. Macintosh (4). L'adoption d'une autre variété de réalisme, qui s'est tout dernièrement baptisée « réalisme critique » (5), a franchement écarté du pragmatisme deux théoriciens que l'on avait pu croire tout près d'être enrôlés dans l'école : M. C. A. Strong, qui avait d'abord présenté sa théorie de la connaissance comme identique à celle de James (6) ; et M. Santayana, qui a repoussé les invites de M. Schiller et de M. Dewey (7). Par contre, l'on a vu certains adversaires de la première heure se convertir finalement au pragmatisme : c'est le cas de

(1) *The Psychology of Thinking* (1909).

(2) V. ses articles dans le *Journal of Philosophy*, en particulier *Pragmatic notion of value* (t. VI, 1909, p. 549) et *The affiliations of pragmatism* (*ib.*, n° 24) ; et son livre *William James and Henri Bergson* (1914).

(3) V. son livre *Truth and Reality* (1911).

(4) V. son article *Representational Pragmatism* (*Mind*, 1912, p. 167-181) et surtout son livre *The Problem of Knowledge* (1915), ch. XVIII et XIX.

(5) *Essays in Critical Realism* (1920) : c'est le titre d'un recueil auquel MM. Strong et Santayana ont collaboré.

(6) V. son article *A naturalistic theory of the reference of thought to reality.* (*Journal of Ph.*, v. I, n° 10, 12 mai 1904), et *Substitutionalism* (*Essays in honor of W. James*, 1908).

(7) V. son article *Russell's Philosophical Essays* (*Journal of Ph.*).

M. J. E. Russell (1) et de M. Bode (2). Ainsi se déroule un mouvement vaste et complexe, à l'intérieur duquel certaines divergences se dessinent peu à peu. Mais c'est entre les protagonistes mêmes qu'elles se marquent peut-être le plus. Les nouvelles recrues du pragmatisme ne nous semblent pas d'ailleurs avoir fait subir à la doctrine de transformation capitale. Au lieu de suivre dans ses moindres détails le mouvement que nous venons de signaler, nous croyons donc préférable d'approfondir la pensée des chefs de file. Nous rattacherons soit à l'exposé de leurs idées, soit à la discussion générale de la thèse l'analyse des conceptions les plus intéressantes que nous aurons rencontrés chez d'autres.

*
* *

Toutefois, avant d'aborder cette étude, il nous faut indiquer brièvement la place que le pragmatisme anglo-américain nous paraît occuper dans l'ensemble de la pensée contemporaine. Manifestement, en effet, il ne forme que l'un des flots de ce vaste courant de pensée que l'on peut nommer l'anti-intellectualisme. Nous en avons vu la source philosophique chez Kant prolongé par Schopenhauer et par Renouvier. Dans le dernier tiers du dix-neuvième siècle, le fleuve ou plutôt les divers fleuves convergents grossissent simultanément de façon remarquable. Nous avons suivi l'onde anglo-américaine.

(1) Il nous confesse lui-même, en analysant *The Meaning of Truth,* qu'il s'est converti au pragmatisme précisément par suite de ses efforts pour rester intellectualiste (*J. of Ph.,* 6 janvier 1910, vol. VII, p. 23).

(2) Opposer, p. ex., la critique de l'immédiatisme qu'il présentait en 1905 (*Philosophical Review,* vol. XIV, p. 684-695), et l'interprétation sympathique qu'il en donne en 1913 (*Monist,* vol. XXIII, p. 114-122). Il est devenu d'ailleurs le collaborateur de Dewey dans le recueil *Creative Intelligence* (1917).

Le mouvement n'a pas été moins puissant sur le continent européen. Un Nietzsche illume des feux de son génie la psychologie volontariste de Schopenhauer et substitue à sa morale de renoncement et de contemplation l'apothéose de la volonté de puissance. Il raille et flagelle l'idéal ascétique de la connaissance, sans savoir abandonner cependant la conception de la vérité qu'il implique (1). Des travaux plus patients et plus modestes allaient ébranler cette conception. Boutroux en donna le signal dans la critique si originale qu'il publia dès 1874 de la notion de la loi nécessaire. En partie à sa suite, nombre de savants montrèrent en une série d'études vigoureuses combien les démarches effectives de la science s'accordaient mal avec la conception commune de la connaissance : à peine est-il besoin de citer Mach, Poincaré, Duhem et Milhaud. En même temps les psychologues mettaient en relief le caractère essentiellement actif de notre nature. Wundt, Ribot et Fouillée, chacun à sa façon, représentent une phase encore timide de cette tendance. M. Bergson et M. Blondel, en deux sens très différents, ont approfondi et renouvelé la même idée en des œuvres d'une force, d'une originalité et d'une richesse éclatantes. De cette critique scientifique et de ces vues psychologiques restait à opérer la synthèse et à dégager les conclusions essentielles quant à la conception générale de la connaissance. Tâche entreprise, elle aussi, simultanément de différents côtés : M. Le Roy en France l'a ébauchée de la façon la plus brillante ; en pays de langue allemande, Simmel et Jeru-

(1) En effet, Nietzsche ne cesse d'opposer vérité et utilité. V., p. ex. *Werke*, t. VII, p. 12 sq., et cf. sur ce sujet quelques pages décisives de Roustan dans son article : *La Science comme instrument vital*, in *Revue de Métaphysique*, sept. 1914. Voir aussi l'article de Schiller : *The Philosophy of Friedrich Nietzsche* (The *Quarterly Review*, janvier 1913, n° 434).

salem l'ont abordée sous des formes assez différentes. Mais nulle part cette dernière œuvre n'a été poursuivie pour elle-même d'une manière aussi résolue et aussi prolongée que dans les pays de langue anglaise. Ailleurs et particulièrement en France, l'anti-intellectualisme a pu inspirer des travaux pénétrant plus avant soit dans le détail de l'activité scientifique soit dans les profondeurs de la vie de l'âme. Ce qui caractérise ce mouvement sous sa forme proprement pragmatiste, c'est qu'il s'y ramasse en une théorie générale de la connaissance et de la vérité, s'attaquant aux notions les plus fondamentales de la logique, s'appuyant sur une analyse concrète des cas les plus simples et se posant en adversaire de toutes les théories antérieures. La pensée que l'on pourrait nommer vitaliste a pu se montrer ailleurs ou plus riche ou plus délicate, nulle part elle ne s'est lancée avec plus de hardiesse et de ténacité à l'assaut des positions stratégiques de son adversaire.

CHAPITRE IX

Le pragmaticisme

Avant de suivre les champions du pragmatisme militant, il nous faut revenir d'abord au père de la doctrine, s'il ne doit pas en être appelé seulement le parrain. Peirce put être quelque peu surpris de l'aspect nouveau qu'avait pris sa progéniture dans l'espace d'une trentaine d'années. Sans doute James, en reproduisant le principe de Peirce, n'en avait pas sensiblement défiguré le sens. Mais, en 1902, le logicien s'inquiétait déjà de voir sa maxime mêlée à une apologie indiscrète de l'action par l'auteur du *Will to Believe* (1). Les choses se gâtèrent tout à fait quand M. Schiller s'en mêla. Avec lui, le mot de pragmatisme recevait évidemment une acception inusitée. En même temps, ce nouveau venu, dans une note, traitait avec dédain le principe trop évident de Peirce, qu'il reproduisait d'ailleurs inexactement en écrivant qu' « une conception doit être éprouvée (*tested*) par ses effets pratiques (2). Rien d'étonnant si Peirce ressentit le besoin

(1) V. article *Pragmatism* dans *Baldwin's Dictionary*, vol. II.

(2) *Humanism*, p. 8. Passage visé manifestement par Peirce, dans son article *What pragmatism ist ?* (*Monist*, avril 1905), p. 170-171.

de distinguer sa pensée originale de ces développements décorés du même nom. En 1905, il substitue même, pour le désigner, au terme de pragmatisme, celui de *pragmaticisme,* assez laid, pense-t-il, pour décourager les voleurs d'enfants (1).

*
* *

L'on se souvient que le principe pragmatique avait pour objet de définir non pas les caractères de la vérité, mais le *sens* même de toute *conception.* C'est le même problème que Peirce défend maintenant, en apportant simplement sur quelques points des précisions nouvelles (2).

Ce que Peirce cherche à caractériser, il le nomme indifféremment *idée générale* ou *conception* ; il dit encore, quand il veut s'expliquer plus complètement, *sens rationnel* ou *intellectuel* d'une *proposition,* d'une *expression,* ou d'un *symbole* quel qu'il soit (3). Il n'y a guère d'équivoque possible, d'ailleurs, sur le terme à définir ici : c'est le produit mental qui a suscité l'antique débat des universaux. Seulement les discussions traditionnelles ont principalement porté soit sur l'origine,

(1) Même article, p. 166. Ce changement de suffixe s'éclaire par la règle suivante, proposée par Peirce : « The name of a doctrine would naturally end in *-ism,* while *-icism* might mark a more strictly defined conception of that doctrine » (*ib.,* p. 164).

(2) On les trouve dans l'article cité et dans un autre, intitulé *The Issues of Pragmaticism* (*Monist,* octobre 1905). Peirce en annonçait un troisième, qui devait contenir une preuve décisive de la théorie (p. 167, 482). S'agit-il de l'article *Prolegomena to an apology for pragmaticism ?* Nous y avons vainement cherché la preuve en question. Cependant, aucun autre article répondant à l'annonce de Peirce n'a été publié par lui. Aucun même n'a été rédigé. M. C. I. Lewis, qui connaît tous les manuscrits laissés par Peirce, a bien voulu nous assurer qu'ils ne contiennent pas de travail destiné à compléter les articles relatifs au pragmaticisme.

(3) *Monist,* 1905, p. 175, 481.

soit sur la valeur des idées générales. Il est un problème préalable à ceux-là que le pragmaticisme vient résoudre: c'est celui de savoir en quoi consistent ces idées, ou quel sens notre raison attribue aux expressions générales dont elle use.

La solution de ce problème reste toujours la même : le sens d'une idée se définit intégralement par certains effets que nous concevons devoir se produire sur notre conduite (1). « Le sens intellectuel complet d'un symbole quelconque consiste dans la somme de tous les modes généraux de conduite rationnelle qui résulteraient de l'acceptation de ce symbole en présence de toutes les diverses circonstances et de tous les différents désirs possibles » (2). Telle est la formule que Peirce présente lui-même comme la moins ambiguë. Elle équivaut à dire que toute conception se ramène à une « résolution conditionnelle » (3) : adopter une idée, c'est concevoir que, dans telles et telles conditions, l'on choisira telle et telle ligne de conduite.

Cette définition de l'idée en termes d'action peut, d'ailleurs, se traduire, d'après Peirce, en une autre définition en termes d'expérience. La conduite qui nous permet de caractériser nos conceptions, c'est, en effet, la conduite rationnelle, réfléchie, « self controlled ». Or, d'après notre logicien, une seule chose peut influencer rationnellement la conduite humaine; c'est la croyance en un certain « résultat expérimental » (4). Par suite, on peut également bien définir un concept par « l'ensemble de tous les phénomènes expérimentaux conce-

(1) P. 162 : « its conceivable bearing upon the conduct of life ». Cf. p. 498.

(2) P. 481.

(3) P. 492.

(4) P. 162, 172.

vables que l'affirmation ou la négation de ce concept impliquerait » (1). Pour comprendre l'équivalence des deux définitions, il faut bien noter ce que Peirce entend par « phénomène expérimental ». Sous ce terme il désigne non pas une donnée pure et simple, mais la réponse du monde extérieur à l'action d'un expérimentateur guidée par une certaine hypothèse et conduite suivant un certain plan (2). Ajoutons qu'il ne s'agit pas d'une réponse unique, mais d'une certaine espèce générale de réponse. En somme, tout concept signifie que, si nous agissons suivant tel schème déterminé, tel type de modification déterminé se produira dans notre expérience (3). Toute proposition générale est une proposition conditionelle (4).

Définir le général en termes d'action et en termes d'expérience, c'est une entreprise à laquelle tout bon pragmatiste ne peut qu'applaudir. Mais la façon précise dont Peirce l'a conduite donne à son pragmaticisme une allure bien spécifique. Ce qui le distingue le plus manifestement des autres variétés du même type, c'est son opposition résolue à toute tendance subjectiviste. Peirce repousse d'ailleurs expressément l'idée de la volonté de croire, comme la conception d'une vérité sujette au changement (5). La vérité, ce serait au contraire pour lui le caractère d'une croyance acceptée définitivement par tous (6). L'objet d'une pareille croyance serait émi-

(1) P. 173.

(2) P. 172.

(3) P. 173.

(4) P. 492.

(5) V. *Hibbert Journal*, 1908, t. VII, p. 112.

(6) V. *Monist*, avril 1905. Il propose, p. ex., de définir la vérité « that to a belief in which belief would tend if were to tend indefinitely toward absolute fixity » (p. 168).

nemment réel, et Peirce entend par réalité ce dont la nature ne dépend pas de la façon dont quelque sujet le pense (1). Loin d'être créé par la volonté du savant, le « phénomène expérimental » est un événement qui s'impose à lui, qui « fait voler en éclats les doutes du sceptique comme le feu céleste sur l'autel d'Elie » (2). La pensée rationnelle concerne toujours l'avenir; mais, parmi les faits, futurs, ceux qu'elle vise sont précisément ceux qui ne dépendent point de notre volonté (3).

Seulement le phénomène expérimental tel que Peirce le caractérise ne ressemble point à la sensation de Locke, à l'impression de Hume, ni même à l'expérience immédiate de W. James (4). Tandis que ce dernier semblait laisser un peu dans l'ombre la nature pratique de la pensée pour insister de préférence sur le caractère *particulier* de toute réalité, Peirce maintient au premier plan de son pragmatisme l'affirmation d'un rapport entre la pensée et l'action et s'oppose énergiquement à toute espèce de réduction nominaliste. Le phénomène expérimental se présente, en somme, pour lui, comme un certain type de réponse à un certain type d'action. Il a donc, en même temps qu'un rapport à la pratique,

(1) V. *ib.*, p. 176-177 « That which has such and such characters, whether anybody thinks it to have those characters or not ». Cf. *Monist*, octobre 1905, p. 495.

(2) *Monist*, 1905, p. 173.

(3) *Ib.*, p. 499.

(4) Peirce a exprimé de façon curieuse, dans une lettre à Mrs. Franklin, l'opposition de son pragmatisme à celui de James : « James... whose natural turn of mind is away from generals, and who, is besides to soaked in ultra-sensationalist [*sic*] psychology that... he has almost lost the power of regarding matters from the logical point of view, in defining pragmatism, speaks of it as refering ideas to *experiences*, meaning evidently the sensational side of experience, while I regard concepts as affairs of habit or disposition, and of how we should react ». (*J. of Ph.*, t. XIII, p. 718).

un caractère de généralité. Peirce n'hésite point en effet, à affirmer la réalité de certains « objets généraux » (1). En 1878, il s'était laissé aller à écrire qu'une chose dure ne diffère pas d'une chose molle tant que l'on n'a pas tenté de la rayer. Il rectifie maintenant cette assertion : la dureté d'un diamant non essayé est une propriété bien réelle, car elle peut se définir en termes d'effets ou de réactions possibles. D'une façon générale, les propositions conditionnelles portent sur des possibilités. Or, les vérités scientifiques rentrent dans cette catégorie de propositions. Par conséquent, des possibilités peuvent être réelles. « Rien n'est si profondément réel que le général « (2). C'est là ce *réalisme scolastique* auquel Peirce déclare adhérer.

Pour achever de caractériser le pragmaticisme, il faut encore noter la place qu'il accorde au sens commun (3). Il accepte l'ensemble de nos croyances instinctives. En effet, les notions rationnelles répondent à notre conduite réfléchie. Or, notre conduite ne peut être tout entière réfléchie. A la partie instinctive de notre activité doivent correspondre nécessairement des croyances et des inférences « a-critiques », échappant au doute. Seulement ces croyances ont toujours un caractère vague, et peuvent changer, bien que très lentement. Par ces restrictions, le *common-sensism* de Peirce s'oppose à celui de l'Ecole écossaise : pour notre logicien, le doute garde une grande valeur, et tout progrès de la pensée commence avec la recherche scientifique ; seulement le point de départ de cette recherche doit toujours être un doute *réel*. Ce dont

(1) *Monist*, 1905, p. 172 et 492-6.

(2) Lettre citée. *J. Ph.*, t. XIII, p. 720 : « I, to whom nothing seems so thoroughly real as generals ».

(3) *Monist*, 1905, 2e article; cf. 1er art., p. 167.

nous ne pouvons effectivement douter nous apparaît donc nécessairement comme une vérité absolue.

*
* *

La thèse pragmaticiste est bien nette. La portée générale s'en découvre aisément. Il s'agit, en formulant la maxime directrice de l'esprit expérimental, de faire pénétrer cet esprit dans tous les domaines. Armé de cette maxime, l'on pourra éliminer les questions purement verbales ou mal posées, sources des discussions interminables où s'attardent trop de penseurs, et ramener la philosophie à une série de problèmes qui se prêteront à l'emploi de la méthode scientifique. Ainsi la métaphysique redeviendra « la plus haute des sciences positives » et l'on en dégagera « une précieuse essence, capable de donner vie et lumière à la cosmologie et à la physique » (1), et comportant des applications morales « positives et puissantes ». Programme fort séduisant ! Mais comment Peirce l'a-t-il lui-même rempli ? Il a esquissé, dans des articles où ténèbres et clartés alternent étrangement (2), un curieux système dont voici, selon nous, les traits caractéristiques : c'est une espèce originale d'évolutionnisme, mettant au premier plan l'idée de contingence radicale (*absolute chance*) et celle de continuité, plaçant à l'origine des choses une sorte de spontanéité chaotique, mais attribuant à cette force de nature mentale une tendance à contracter des habitudes, d'où résultent à la fois la formation des idées générales et celle de ces uniformités que nous nommons les lois de la nature, admettant enfin non seulement pour les états de conscience, mais pour les personnalités dis-

(1) *Monist*, 1er art., p. 171-172.
(2) *Monist*, t. I, n° 2, II n° 3, III nos 1 et 2.

tinctes une aptitude à se fusionner qui donne naissance à de véritables personnalités collectives, et permet de voir dans l'amour le plus réel facteur du progrès.

Quel rapport relie cette métaphysique avec la théorie pragmaticiste? C'est ce qu'il n'est pas fort aisé d'éclaircir. L'on aura pu noter certaines analogies remarquables entre ce système et ceux des autres pragmatistes : non seulement Peirce s'accorde avec James pour mettre en relief l'existence d'une indétermination réelle, mais il se rencontre avec M. Schiller pour rattacher l'évolution à des forces psychologiques, pour voir dans la matière un déguisement de l'esprit, pour mettre enfin la diversité à l'origine et l'unité au terme du processus cosmique. Mais ce dernier trait est notablement plus accentué chez Peirce : pour lui, l'univers semble s'acheminer non pas simplement vers un degré plus haut d'harmonie, mais vers un état d'uniformité croissante. Dans cette évolution, la pensée réfléchie joue d'ailleurs un rôle capital : la formation des idées générales, corrélative à celle des habitudes, est justement une de ces coalescences grâce auxquelles l'univers progresse dans le sens de l'unification rationnelle. Ainsi le pragmaticisme trouve dans le *synéchisme* sa complète justification (1). Le lien des doctrines est sur ce point manifeste. Ce que nous avouons ne guère discerner, c'est une application un peu nette de la méthode pragmatique dans la façon de poser les problèmes. Sans doute, Peirce fait assez largement appel à des considérations d'origine scientifique ; mais, en cela, il ressemble à la plupart des grands métaphysiciens. Loin de se référer constamment à l'expérience, il use et peut-être abuse parfois du raison-

(1) Cf. l'article *Pragmatism* dans le *Dictionnaire* de Baldwin : « Synechism is not opposed to pragmatism..., but includes that procedure as a step. »

nement : rien de plus différent, par exemple, des solides analyses psychologiques par lesquelles un James ou un Bergson ont justifié la notion de continuité, que les considérations de calcul infinitésimal assez artificielles que Peirce allègue à l'appui de cette même notion (1). Plus récemment, il a bien tenté de rattacher au pragmaticisme un argument en faveur de l'existence de Dieu (2) mais cet argument demeure vraiment assez rudimentaire : il est tiré de l'attraction que l'hypothèse d'une telle existence exerce naturellement sur notre imagination quand notre esprit s'amuse à considérer les différentes sortes de réalités et leurs relations. Et c'est seulement à une conséquence assez accessoire du pragmaticisme que Peirce le relie : savoir, la confiance que cette théorie nous permet d'accorder au sens commun, aux instincts de notre raison. En exagérant la portée de ce corollaire comme notre auteur paraît lui-même le faire ici, on finirait par adopter une attitude opposée à celle-là même qu'il préconise d'habitude : on substituerait à la méthode scientifique la méthode *a priori,* s'il n'est pas encore plus vrai de dire qu'on se réfugierait dans la « méthode de ténacité ».

*
* *

Si nous revenons maintenant à la thèse pragmaticiste considérée en elle-même, nous y relèverons quelques lacunes surprenantes. Cette thèse se ramène finalement à concevoir toute proposition générale sur le type de l'hypothèse expérimentale. Conception intéressante et précise, mais dont il s'agirait d'établir la valeur pour

(1) Dans le troisième des articles cités.

(2) *A neglected argument for the reality of God* (*The Hibbert Journal,* 1908, vol. 7, p. 90 sq.).

toutes les sortes de savoir. Or, à notre connaissance, Peirce n'a même pas esquissé une telle justification. Nous pouvons seulement glaner dans ses articles quelques brèves indications éparses. Tout d'abord, comment son principe peut-il s'appliquer aux conceptions d'ordre logique ou mathématique? On aurait attendu d'un logisticien des éclaircissements sur cette difficulté essentielle. Or, voici les seuls éléments de solution que nous ayons découverts dans tous ses articles. En premier lieu, dans la définition pragmatique du concept, « il est nécessaire d'entendre le mot *conduite* dans le sens le plus large ». Et, par exemple, un concept dont l'adoption conduirait à admettre la validité d'un certain type de raisonnement par rapport à l'objet de ce concept déterminerait par là-même une certaine « habitude de conduite », et serait ainsi défini de façon claire (1). En somme, Peirce fait rentrer parmi les *actions* les opérations mentales elles-mêmes : un concept rationnel pourra donc être caractérisé par les habitudes intellectuelles qu'il implique ou autorise. Mais pourra-t-on, ici encore, transposer cette définition en termes d'expérience? Oui, semble-t-il, en s'appuyant sur un autre passage de Peirce. D'après notre auteur, « on peut faire des expérimentations exactes sur des diagrammes » aussi bien que sur des choses matérielles : effectuées en réalité ou en imagination, ces expériences sont « des questions posées à la Nature des relations considérées » (2). La forme d'une relation n'est pas un objet moins réel que la structure moléculaire d'un corps. Peirce l'affirme, et tire argument de son réalisme scolastique pour rapprocher l'expérimentateur du logisticien. Cependant, il ne

(1) *Ib.*, p. 108.
(2) *Monist*, 1906, p. 493.

suffit pas de rappeler ici que la recherche scientifique porte dans l'un et dans l'autre cas sur un « objet général ». Car, pour le chimiste, cet objet se manifeste malgré tout dans une série d'expériences concrètes. L'on regrette que Peirce n'ait pas caractérisé d'une façon plus précise l'équivalent idéal de cette objectivité matérielle.

Une difficulté plus grande peut-être est d'appliquer la maxime de Peirce aux affimations d'ordre historique. Comment concevoir qu'une opinion relative au passé concerne notre action? Mais Peirce n'hésite pas à soutenir qu'en dépit des apparences de telles affirmations se réfèrent, elles aussi, à l'avenir. En effet, dit-il avec une brièveté assez énigmatique, elles signifient « que nous devons nous conduire conformément à elles » (1). Il veut dire sans doute que toute conception historique adoptée par nous est comme une règle qui doit présider à tous nos raisonnements relatifs à l'objet de cette conception. L'on pourrait se demander, cependant, si l'on définit bien par ces effets sur notre activité cognitive le *sens* même de la conception considérée. Mais surtout l'on ne voit plus du tout ici à quelle espèce de *phénomène expérimental* répondra notre *habitude d'action*. La définition en termes pratiques paraît se détacher de la définition en termes expérimentaux. Ne s'en détache-t-elle pas davantage encore quand Peirce nous présente la conception de l'existence de Dieu comme une hypothèse « whose ultimate test must be in its value in the self-controlled growth of man's conduct of life » ? (2). Une telle formule ne rapproche-t-elle pas singulièrement le pragmaticisme des formes de pragmatisme les plus favorables aux conceptions subjectives de la vérification ?

(1) *Monist*, 1905, p. 499.

(2) *Hibbert Journal*, 1908, p. 108.

Ces remarques montrent que la théorie de Peirce, intéressante par sa netteté formelle et par le tour d'esprit scientifique de son auteur, n'a pas été développée par lui dans toutes ses conséquences. Notons, d'ailleurs, que Peirce s'est toujours borné à la présenter comme une définition des concepts. A nul moment, — chose singulière ! — il ne semble en avoir tiré expressément la théorie de la vérification qu'elle implique (1). Non pas qu'il n'ait point énoncé une conception de la vérité ; nous l'avons vu définir cette notion dès ses articles de 1878, et, trente ans plus tard, il formule à nouveau cette définition en disant : « Si la vérité consiste dans une satisfaction, ce ne peut être aucune satisfaction *actuelle,* mais ce doit être la satisfaction que l'on trouverait en fin de compte si la recherche était poussée jusqu'à son terme final et indestructible » (2). Mais si cette formule nous fournit la définition de la Vérité idéale, elle ne concerne point les critères de la vérification présente. Ceux-ci découlaient tout naturellement du principe pragmatique : car, une fois défini le sens d'une idée, il est aisé d'en tirer les marques de sa valeur : de la méthode pour poser les problèmes, on passe naturellement à la méthode pour les résoudre. Mais Peirce a entièrement négligé de tirer ce corollaire de sa théorie.

Est-ce en raison de ces lacunes ? de l'allure austère de ses articles, ou de son médiocre souci de la publicité ? Toujours est-il que les écrits de Peirce ont occupé fort peu de place dans la controverse soulevée par le prag-

(1) Contrairement à ce qu'affirme Denton Loring Geyer, dans sa thèse, d'ailleurs nette et intéressante : *The pragmatic theory of truth as developed by Peirce, James and Dewey* (p. 8). Notre interprétation s'accorde au contraire avec celle de D. C. Macintosh, *The Problem of Knowledge*, p. 411.

(2) *Hibbert Journal*, 1908, p. 112.

matisme. Le premier rang a été pris par les penseurs qui ont défendu en termes plus brillants ou plus concrets une thèse à la fois plus révolutionnaire et plus complète : ce sont les représentants du pragmatisme proprement dit.

CHAPITRE X

La critique de l'intellectualisme

La théorie nouvelle de la connaissance et de la vérité qui caractérise le pragmatisme de James, de M. Schiller et de M. Dewey s'appuie sur deux sortes de fondements : une analyse positive de la connaissance humaine et une critique en règle de toutes les théories antérieures. James n'avait pas aperçu lui-même du premier coup cette portée révolutionnaire de sa propre psychologie. Il s'était bien attaqué à certaines thèses propres au naturalisme ou à l'idéalisme absolu, ou même communes à ces deux doctrines. Il n'avait tout de même pas eu conscience de miner les notions fondamentales de l'épistémologie traditionnelle. Au contraire, c'est bien à cette audacieuse entreprise que M. Schiller et les logiciens de Chicago déclarent travailler. Empiriste ou a prioriste, réaliste ou idéaliste, aucune des théories classiques de la connaissance n'a été soustraite à leurs coups. Et l'on connaît déjà le nom de l'unique adversaire qu'ils décèlent et poursuivent sous ses multiples déguisements : c'est *l'intellectualisme* (1).

La critique de l'intellectualisme, on s'en doute aisément, ne s'est point relâchée dans la période orageuse dont nous abordons maintenant l'étude. Nous ne retien-

(1) V. en partic. : *Personal Idealism*, § 24 (p. 84), et *The influence of Darwin on philosophy and other essays*, p. 277.

drons pour le moment de cette polémique que les analyses d'une portée assez générale pour servir au pragmatisme de base négative. James, toujours plus épris de réalités à décrire que de systèmes à détruire, ne nous fournira guère ici de matériaux (1). Nous en trouverons un large compte chez M. Dewey, chez M. Moore et surtout chez M. Schiller.

Spécifions bien d'abord la nature de l'adversaire que visent nos polémistes. Intellectualisme n'est pas son seul nom ; on l'appelle aussi, et non moins fréquemment, absolutisme. Sans doute nos trois penseurs continuent à combattre la thèse suivant laquelle l'intelligence se peut isoler ou rendre indépendante à l'égard de notre activité totale (2). Mais ils rattachent cette simple thèse de psychologie à une conception plus vaste, et plus lourde encore de conséquences, objet favori de leurs traits. C'est la conception d'une Réalité toute faite, Chose ou Pensée, que notre connaissance aurait pour simple office de reproduire, ou encore d'une Vérité absolue, indépendante des fins humaines et préexistante aux efforts humains (3). Conception qui avait trouvé son expression la plus récente dans le néo-kantisme anglais et américain mais qui déborde infiniment ce dernier.

(1) L'on trouve bien une critique de l'intellectualisme chez James, et nous en parlerons ailleurs. Mais elle se présente comme une conséquence et non comme une base de son pragmatisme.

(2) V., p. ex., pour Schiller, *Studies in Humanism,* p. 96, 98, 112; pour Dewey, *The influence,* essay 5; pour James, *Some problems of philosophy,* Appendix.

(2) Ici, les références pourraient être multipliées presque sans fin. Signalons surtout, pour l'idée de Vérité absolue : Schiller, *St. in H.,* p. 180, 206, 213; James, *Pragmatism,* p. 200, 219, 226; *The Meaning of Truth,* p. 238; pour l'idée de Réalité toute faite à reproduire : Dewey, *op. cit.,* essays 4 et 7; A. W. Moore, *Pragmatism and its critics,* ch. II; James, *Pragm.,* p. 56, 257-9; *M. of Tr.,* p. 57, 78 sq., 125-6, 166; *Some problems of philosophy,* p. 221 sq.

Bien que leur pensée ait d'abord été stimulée par les insuffisances de ces philosophies contemporaines, M. Schillet et surtout M. Dewey avaient déjà élargi le débat. Plus nettement encore ils montrent à présent l'antiquité et la diffusion de la théorie qu'ils travaillent à renverser.

Le génial inventeur de cette chimère, d'un commun accord ils le dénoncent : c'est Platon. Frappé, selon M. Schiller, par la valeur cognitive du concept, Platon imagina que ce dernier pouvait s'isoler de la perception, et nous ouvrait l'accès d'une réalité suprasensible, éternelle, absolue, objet d'une connaissance impersonnelle (1). Qu'ils en aient ou non conscience, les modernes intellectualistes ne sont rien que ses pâles successeurs. Vainement prétendent-ils s'être affranchis de sa métaphysique. Ils demeurent attachés à sa conception de la connaissance qui en est le noyau. Qu'ils se disent réalistes ou idéalistes, une pareille différence est bien secondaire. Exprimée là en termes d'objet, ici en termes de pensée, les uns et les autres gardent la conception d'une réalité indépendante que l'intelligence humaine aurait pour unique idéal de reproduire (2).

C'est bien un pareil rêve que M. Dewey prétend retrouver au fond des systèmes les plus divers, Hegel étant seul excepté (3). L'opposition platonicienne du devenir et de l'être, fâcheux moyen d'interpréter la distinction de l'erreur et de la vérité, est simplement devenue chez les modernes l'opposition du sujet et de l'ob-

(1) V. *St. in H.*, essay 2.

(2) V. en partic., *ib.*, p. 181, 435.

(3) *The Infl. of Darwin*, p. 172-174, sans oublier la note de cette dernière page, où Dewey proclame sa dette personnelle à l'égard de Hegel, cf. *ib.*, p. 66.

jet (1). Mais les écoles les plus disparates n'ont pas cessé d'exalter comme l'idéal de la connaissance, la complète soumission de l'esprit individuel à quelque réalité immuable. C'est à cet idéal même que le pragmatisme s'en prend. Son adversaire immédiat, c'est une épistémologie statique derrière laquelle il aperçoit une métaphysique de l'intemporel (2).

De cet adversaire, c'est l'École de Chicago qui avait exécuté déjà la critique à la fois la plus minutieuse et la plus systématique, dénonçant principalement l'impuissance de l'épistémologie classique à expliquer le travail concret de la pensée humaine (3). Cette critique, dans la période qui nous occupe, a été reprise surtout par M. Schiller. James et M. Dewey, quand ils ne s'attachent point à discuter la théorie particulière de tel ou tel penseur, se contentent, en général, d'opposer d'une façon un peu vague à la vieille conception de la connaissance le mouvement de la science moderne (4), et plus particulièrement les changements accomplis dans les idées scientifiques durant les cinquante dernières années (5). M. Schiller, à travers de nombreux articles, ainsi que dans le gros volume consacré à la Logique Formelle, soumet la thèse intellectualiste à une discussion plus méthodique en même temps que plus acharnée. Le vice profond de cette thèse, d'après lui, c'est le défaut même du platonisme. De la réalité idéale qu'il assignait pour objet à la pensée, Platon n'a jamais pu tirer une

(1) V. *ib.*, p. 100-101.

(2) Cf. *Pragmatism*, p. 257-259.

(3) Voir *supra*, p. 153-154. Schiller a lui-même proclamé l'importance du travail accompli par Dewey sur ce point : v. *St. in H.*, p. 121-122, 454-455.

(4) *The infl. of Darwin*, p. 184-190.

(5) *M. of Tr.*, p. 57-59. *Pragm.*, p. 53-58.

explication du monde donné, ainsi qu'il s'en est lui-même clairement aperçu (1). Entre la vérité absolue des philosophes modernes et les caractères réels de la connaissance humaine s'ouvre un abîme non moins infranchissable. Par exemple, tandis que celle-là est représentée comme immuable et indépendante des efforts humains, celle-ci nous offre le spectacle d'un changement incessant tout pénétré d'opérations actives (2). Dès lors, deux sortes de conséquences diversement funestes attendent celui qui s'attache à cette notion de la Vérité absolue. Ou bien il ne perçoit pas le contraste qui existe entre cette notion et la nature des vérités humaines ; alors il attribue faussement à certaines de ces dernières un caractère définitif et repousse obstinément toute vérité nouvelle ; ainsi se trouve justifié le dogmatisme le plus intolérant. Ou bien l'on perçoit le contraste en question, et alors c'est vers le scepticisme radical que l'on se trouve logiquement entraîné (3). M. Schiller se plaît à relever cette dernière tendance chez les plus pénétrants des Absolutistes contemporains. Un Bradley, un Joachim sont assez clairvoyants pour discerner les démarches réelles de la pensée humaine ; mais ils n'en maintiennent pas moins leur théorie métaphysique de la connaissance, et cet inaccessible idéal a pour effet de jeter un discrédit sur tout savoir réel (4). D'ailleurs, on peut montrer que du point de vue intellectualiste les notions les plus fondamentales de la logique

(1) *St. in H.*, essay II.

(2) *Ib.*, essay VIII. Cf. p. 124-125.

(3) *Ib.*, p. 210-211.

(4) *Ib.*, essays IV et VI, et les articles consacrés dans la *Mind* à la discussion de ceux de Bradley, en particulier, *Is Mr. Bradley becoming a Pragmatist ?* (1908).

elle-même se vident de toute signification (1). Concevoir une Vérité indépendante de l'expérience humaine, c'est faire abstraction, à propos d'une assertion quelconque, du dessein individuel qui l'a suscitée, ainsi que des conséquences qu'elle a entraînées par rapport à ce dessein. Autrement dit, c'est se condamner à considérer seulement la forme verbale de l'assertion : c'est adopter le point de vue caractéristique de la Logique Formelle. Or, de ce point de vue, il n'existe aucune différence entre une affirmation vraie et une affirmation fausse : toute assertion se donne initialement pour vraie, et c'est le résultat de sa mise en œuvre qui seul nous permet d'apprécier la valeur de cette prétention. Parce qu'il considère le simple énoncé des jugements sans tenir compte de leurs conséquences concrètes, l'intellectualisme ne nous laisse aucun moyen de caractériser la distinction même de la vérité et de l'erreur (2). Bien plus, ce même verbalisme enlève aux assertions toute espèce de *sens* (*meaning*) réel : car ce sens ne se comprend vraiment que si l'on considère l'intention de leur auteur (3). Ainsi, l'intellectualisme vient échouer au seuil même des problèmes fondamentaux de cette logique qui passait pour sa citadelle (4). N'en voilà-t-il pas

(1) Cf. *St. in H.*, essay III. Le même thème a été développé dans tous ses détails par Schiller dans sa *Formal Logic* (1912).

(2) *S. in H.*, p. 111-112, et essay V, en partic., p. 143-150, 160-161.

(3) *Ib.*, p. 112, p. 86-69; cf. articles *The present phase of Idealist philosophy*, in *Mind*, janvier 1910 et *Absolutism in extremis ? ib.*, octobre 1910. Ce thème a été encore repris par Schiller dans sa *Formal Logic*, ainsi que dans ses articles récents sur *The meaning of meaning* (*Mind*, 1920 et 1921).

(4) Nous n'avons retenu ici que les arguments qui nous ont paru les plus fondamentaux. Schiller les reprend à satiété, mais ce ne sont pas les seuls dont il use. Il critiquera également par exemple la notion de la Vérité Absolue en soutenant qu'elle nous ramène à

assez pour nous faire abandonner la conception traditionnelle de la connaissance? Cessons de juger le savoir humain du haut d'une métaphysique préconçue; faisons enfin l'essai d'une autre méthode.

---

la théorie de la vérité-correspondance (*Mr. Bradley's theory of truth*, in *Mind*, t. 16, n° 63, juillet 1907); ou encore qu'elle nous conduit à l'idée d'une vérité invérifiable, et qu'elle ouvre par là la porte aux affirmations arbitraires (v. *The rationalistic conception of Truth*, in *Procedings of the Aristotelian Society*, t. IX.

CHAPITRE XI

Le développement du pragmatisme humaniste

I

Une application originale aux problèmes logiques d'une méthode qui a fait ses preuves en d'autres domaines, tel est bien le point de départ du pragmatisme, de l'aveu de tous nos auteurs. Nous avons vu chacun d'eux opposer depuis plus ou moins longtemps à la méthode dialectique des néo-kantiens cette méthode d'observation directe qui a fait la solide gloire de l'empirisme anglais et que James a fini par formuler si nettement sous le nom de méthode pragmatique. Or, la théorie pragmatiste de la vérité exprime avant tout une application de cette méthode aux problèmes fondamentaux de la connaissance. James le déclare expressément (1) et c'est en effet suivant l'esprit de cette méthode qu'il avait tenté dès ses débuts une définition de la fonction cognitive (2). De même M. Dewey, d'ailleurs fidèle à lui-même, insiste sur la nécessité de recourir à l'expérience immédiate pour définir le sens de

(1) *Pragmatism*, p. 197, 200-201.

(2) Cf. *The Meaning of Truth*, p. 1, 43.

toutes les notions discutées en philsophie (1), et oppose aux vaines discussions « épistémologiques » sur la possibilité de la connaissance un effort pour décrire et situer cette sorte particulière d'expérience que la connaissance constitue, la décrire comme on décrirait « un orage, la constitution d'un Etat, ou un léopard (2) ». M. Schiller enfin insiste longuement sur le caractère factice de toute séparation absolue entre Logique et Psychologie (3), et revient plus d'une fois sur cette idée que l'originalité première du pragmatisme consiste dans sa méthode concrète qui l'amène à étudier, contrairement aux préjugés de la logique intellectualiste, les opérations réelles de la pensée humaine (4).

Quels résultats fournit donc cette consultation résolue de l'expérience? Le processus général de la connaissance humaine a été dépeint d'une façon particulièrement vive et brillante par M. Schiller. Nous aurons tout avantage à le suivre d'abord sur ce point.

II

L'œuvre caractéristique du pragmatisme selon M. Schiller consiste dans sa tentative pour décrire les procédés par lesquels nous arrivons, en fait, à distinguer le vrai du faux (5). Problème singulièrement négligé par la logique traditionnelle, qui a manqué d'apercevoir le double sens du mot vérité. L'épithète de vrai, en effet, est un prédicat que nous attribuons d'abord spontanément à toutes nos affirmations : c'est le caractère des

(1) *The Infl. of Darwin on Philosophy*, essay 9.

(2) *Ib.*, essay 4, p. 77.

(3) *St. in Hum.*, essay III et *Formal Logic*.

(4) V., *inter alia*, *St. in H.*, p. 11.

(5) *Ib.*, p. 4-5, 148, 154, 183.

faits qui prétendent à une certaine valeur logique, caractère impossible d'ailleurs à analyser. Mais toutes les prétentions de ce genre ne sont pas également justifiées ; nous sommes conduits, en fait, à abandonner beaucoup d'entre elles. Parmi les candidats au titre de vrai, quelques-uns seulement sont élus ; un petit nombre seulement de nos affirmations premières rentrent dans le système des vérités dûment établies. Ainsi, vérité désigne tantôt la totalité des faits qui sont envisagés *sub specie veri et falsi,* tantôt le petit nombre de ceux qui sont retenus pour valables. Pour employer le langage de M. Schiller, la vérité désigne tantôt un simple « *claim* », tantôt une « *validity* ». Dès lors se pose pour le logicien une question fondamentale : comment se fait le discernement des *claims* valides (1) ?

Pour répondre à cette question, nous n'avons qu'à observer des faits tout à notre portée. Il suffit d'analyser, dans les cas même les plus simples, la façon dont la connaissance humaine s'accroît d'une vérité nouvelle (2).

Que trouvons-nous au point de départ d'un pareil progrès ? Un esprit individuel et actif, muni déjà d'une certaine connaissance, acceptant provisoirement certains faits comme donnés. Que l'on ne croie pas d'ailleurs devoir supposer pour cette dernière raison une réalité absolument indépendante : ces faits eux-mêmes résultent d'une série de sélections et de « valuations » que l'individu a opérées dans la réalité de son expérience immédiate sous la poussée de ses « intérêts » propres. Or donc, l'individu en question, animé de quelque désir ou dessein (*purpose*), tend à y conformer la situation pré-

(1) *Ib.*, p. 143-145. Cf. p. 3.

(2) *Ib.*, essay VII, surtout § 3-10 (inclus).

sente. Il porte alors, à propos de cette situation, un certain jugement dont la vérité le satisferait. « Ceci est une chaise » disons-nous par exemple; j'opère ainsi dans le donné une sélection objectivement arbitraire, mais dirigée en somme par un certain désir, soit celui de m'asseoir. C'est ici le simple « claim to truth ». Comment vérifier cette prétention? En l'expérimentant. Si *ceci* est vraiment une chaise, je puis m'asseoir dessus. Mais si je reste inerte, j'ignorerai toujours la valeur de mon affirmation. Il me faut donc *agir* en prenant le jugement à examiner pour hypothèse directrice. C'est d'après les résultats de cette expérimentation que je jugerai la valeur de mon affirmation initiale. Cette évaluation même laisse d'ailleurs une large place à mon initiative : le succès et surtout l'échec de mon entreprise peuvent souvent être interprétés de bien des façons différentes. Mais ce souple criterium est le seul dont je dispose. Si les résultats de mon expérimentation me satisfont en définitive je décernerai à mon jugement la qualité de vrai. La vérité de l'affirmation aura donc été établie par la valeur de ses conséquences.

Or, c'est là selon M. Schiller le procédé que l'on rencontre dans tous les cas de vérification. C'est la démarche commune que l'on pourrait dégager par exemple des méthodes mises en œuvre par les diverses sciences (1). Tout travail scientifique présuppose un certain système de vérités déjà établies par une suite de sélections plus ou moins artificielles. Tout travail de ce genre est donc relatif à une certaine question, dépendant elle-même du *dessein* propre à la science considérée. Une affirmation sera tenue pour vraie si elle satisfait le dessein qui a suscité la recherche, pour fausse si elle le contrarie. Ici

(1) *Ib.*, essay V, p. 151-2, 155, 157-8.

encore, la vérité de l'affirmation se juge à la valeur de ses conséquences. C'est bien là notre critérium constant.

Les conséquences vérificatrices sont, cela va de soi, des conséquences *humaines* et *pratiques* (1). Ce qui ressort principalement de la description précédente, c'est bien que toute vérité nouvelle se présente comme un produit de notre activité : elle n'est pas simplement trouvée, mais réellement *faite* par nous (2). Toutes les vérités ont-elles été engendrées de cette façon? Nous avons, d'après M. Schiller, toute raison de le croire (3). Mainte vérité que nous admettons aujourd'hui sans discussion a été jadis le fruit d'opérations humaines, l'histoire nous le montre de la façon la plus positive. Pourquoi ne pas supposer qu'il en a été de même dans tous les cas? Il est naturel de prolonger par la pensée le processus de vérification dans le passé aussi bien que dans l'avenir. Au reste, il est impossible de remonter à des vérités si fondamentales qu'elles ne puissent être conçues comme ayant été faites : nul principe *a priori* qui ne se puisse ramener à un postulat, M. Schiller estime l'avoir démontré. De telles vérités ne pouvant être atteintes, une théorie de la connaissance *humaine* n'a pas à s'en soucier. Enfin, si les commencements de la connaissance demeurent embrumés d'un mystère, ce mystère est moins inquiétant pour le pragmatisme que pour toute autre théorie : car, seul, il cherche moins à expliquer un passé mort qu'à éclairer une activité en marche vers l'avenir. De toute façon, il peut donc se désintéresser d'une vérité qui n'aurait pas été faite.

D'une manière générale, la vérité apparaît comme

(1) *Ib.*, p. 5-6.

(2) V., inter alia, *ib.*, p. 194, 312.

(3) *Ib.*, p. 196-198.

n'étant pas autre chose que la *valeur d'un certain produit humain* (1). Plus brièvement l'on dira qu'elle coïncide avec *l'utilité* (2) ou le *succès* (3) de l'idée. Mais il faut ajouter que tous ces termes comportent des degrés : de là une hiérarchie des vérités, que M. Schiller avait esquissée dès 1903, sur laquelle il insiste à présent un peu davantage. Toute idée a une vérité dans la mesure où elle satisfait quelque dessein. Seulement une satisfaction limitée à un dessein isolé ne constituerait encore qu'une vérité d'ordre assez subalterne et « subjective ». Mais, nous le savons déjà (4), la société exerce un contrôle sévère sur tous ses membres, et c'est elle qui fait un choix parmi la diversité des affirmations individuelles pour en dégager les vérités proprement objectives. Intervention d'ailleurs inévitable, car l'individu tient à faire reconnaître sa vérité par les autres hommes ; une vérité qui ne pourrait être ainsi propagée manquerait, à ses yeux mêmes, d'une efficacité désirable (5). Ce n'est pas dire assez. Nous tendons à organiser toutes nos fins en une hiérarchie unique, à subordonner chacun de nos desseins particuliers à un Bien suprême qui les engloberait tous. En principe, c'est par rapport à ce Bien que doit se mesurer la vérité comme toute autre valeur. En fait, nous sommes souvent obligés de considérer des fins plus limitées, et il se produit à coup sûr des conflits entre les divers biens particuliers. Mais nulle

(1) Schiller se borne à dire en général que la vérité est une valeur *logique* (*Ib.*, p. 7, 157); mais cette formule ne nous paraît pas cacaractériser sa thèse dans sa totalité; nous en proposons une qui nous semble mieux retenir l'idée du *making of truth*.

(2) *Ib.*, p. 211. Cf. p. 161, 243.

(3) *Ib.*, p. 118.

(4) V. *supra*, p. 131.

(5) *S. in H.*, p. 153 et 70. Cf. *Riddles of the Sphinx*, revised edition, p. 132-133 (passage nouveau).

raison ne nous oblige à tenir ces oppositions pour définitives, ni à perdre de vue l'unité des valeurs humaines (1). Et même de ce point de vue l'on peut donner un sens positif, humaniste, à la notion de Vérité Absolue : notion si stérile et même si malfaisante tant qu'on désigne sous ce nom une existence actuelle et inaccessible à l'homme, notion infiniment précieuse dès que l'on entend par là l'idéal irréalisé, mais réalisable, vers lequel convergent toutes nos inventions particulières : savoir celui d'une vérité adéquate à la totalité des fins humaines, et par là même définitive et pour ainsi dire *devenue éternelle* (2).

Il y a donc, on le voit, place pour tous les degrés imaginables de vérité dans la conception pragmatiste. Mais du haut en bas de l'échelle, cette notion n'est jamais caractérisée autrement qu'en termes de satisfactions humaines, acquises au prix d'efforts humains.

III

De cette notion nouvelle de la vérité, tirée d'une analyse très simple que complète une extrapolation audacieuse, l'on pense bien que M. Schiller ne néglige pas de signaler les conséquences. Conséquences relatives à la conduite de nos pensées tout d'abord. La théorie pragmatiste dévoile la vanité de toute prétention à décider *a priori* de la valeur d'une assertion quelle qu'elle soit. Elle fait ressortir le rôle indispensable des facteurs personnels à l'origine de toute recherche, mais aussi la nécessité de soumettre les postulats lancés d'abord par

(1) *Ib.*, p. 153-158.

(2) *Ib.*, ess. VIII, p. 213. Cf. p. 169, 195. (L'expression en italiques n'est pas de Schiller).

notre initiative à une vérification expérimentale (1). Elle entraîne une attitude plus sympathique que l'intellectualisme à l'égard des croyances religieuses (2), par cela même qu'elle abolit la vieille opposition de la foi et de la raison (3), mais elle n'hésite pas à condamner ces formes bâtardes de foi qui se dérobent à l'épreuve des conséquences (4).

Rien dans ces applications méthodologiques du pragmatisme qui ne soit déjà familier à un lecteur du *Will to Believe*. Mais d'autres conséquences plus hardies, d'ordre métaphysique, gardent aux yeux de M. Schiller le principal attrait. Essentiellement, il continue à voir dans l'analyse pragmatiste de la vérité un argument en faveur de l'optimisme : si la vérité est une valeur, comment croire qu'elle doive s'opposer aux autres valeurs sinon d'une façon superficielle et momentanée? (5) Comment ne pas espérer que l'ensemble de nos aspirations pourra finalement être satisfait ? Le jugement logique apparaît comme l'une des expressions de l'effort humain pour réaliser le Bien Suprême, et son succès doit nous donner confiance dans celui de cet effort tout entier (6). Mais l'on se rappelle que M. Schiller avait déjà donné à ce genre de conclusions use forme plus spécifique : de l'analyse pragmatiste il concluait directement que nous « faisons

(1) V., dans l'ess. XVII, une intéressante application de ces deux conséquences au cas de Myers.

(2) *Ib.*, p. 156, 350, 367-8. Mais Schiller maintient que le pragmatisme est « a *philosophic* doctrine, formly resting on psychological and epistemological considerations which were, intrinsically, quite independant of its religious applications » (p. 352).

(3) V. ess. XVI et *Riddles of the Sphinx*, revised edition, p. 466-7; cf. déjà *Humanism*, t. XIV, 6-7.

(4) Essay cité § 11.

(5) *St. in H.*, p. 153, 158-9.

(6) *Ib.*, p. 199-200, 425-6, 438.

la réalité ». Il n'a pas laissé de reprendre ce thème, et de lui donner une forme quelque peu plus précise.

Nous faisons la réalité, en un sens, par cela seul que nous faisons la vérité. Nous avons vu que la vérité s'accroît et se constitue par suite de nos désirs et de nos efforts. C'est dire que s'accroît et se constitue de même façon la réalité connue de nous. Chaque fois qu'une affirmation est vérifiée par nous, une réalité nouvelle existe pour nous. Elle doit cette existence à notre intérêt et à notre action. Rappelons-nous, en outre, que la connaissance complète implique expérimentation, transformation de notre expérience. Cela montre que nos croyances, et nos désirs qu'elles incarnent, modifient la réalité : témoin, en particulier, les « réalités » matérielles et sociales de la vie civilisée. Ainsi cette idée même d'une « réalité indépendante » toute faite que l'on prétendait impliquée dans la notion de vérité, se trouve éliminée grâce à la simple description des processus humains que recouvre ce dernier terme.

« Résultat d'une importance philosophique immense » proclame M. Schiller (1). Pourtant, il en limite à présent la portée d'une façon remarquable. La seule chose que l'épistémologie pragmatiste établisse de façon décisive, c'est, de son propre aveu, la fabrication *subjective* de la réalité (2). En d'autres termes, ce qui dépend de notre action, c'est notre *connaissance* de la réalité ; il ne s'ensuit point que nous transformions son existence actuelle. La transformons-nous vraiment? Faut-il admettre une fabrication *objective* de la réalité? Le pragmatisme n'est pas tenu de résoudre ce problème puisqu'il se donne pour une simple théorie de la connaissance. M. Schiller va jusqu'à admettre que l'on

(1) *Ib.*, p. 425.
(2) *Ib.*, p. 200, 426, 428-9.

puisse unir cette théorie comme l'a fait M. Santayana, avec une métaphysique réaliste, voire matérialiste (1).

Lui-même cependant, l'on s'y attend, ne s'en tient pas là et cherche à établir que notre action mord plus avant sur la réalité. Mais, ce faisant, il dépasse le pragmatisme pur. La simple analyse du « *making of truth* » ne nous permet pas d'affirmer un « *making of reality* » intégral ; car, à l'origine de tout progrès de nos connaissances cette analyse suppose, on l'a vu, l'acceptation de certaines données (2). Seulement, cette réalité initiale, combien le processus de vérification ne la transfigure-t-il pas ! Prise dans son état originel, elle demeure une pure potentialité, trop indéterminée pour avoir quelque valeur aux yeux d'une théorie de la connaissance. En outre, le seul principe méthodologique favorable au progrès de notre savoir consiste à tenir toute réalité pour indéfiniment plastique. Par conséquent, du point de vue proprement pragmatiste, si l'on ne peut éliminer complètement la notion d'une réalité *non faite,* du moins cette notion demeure-t-elle sans intérêt. Si nous aspirons à une réalité suprême, la nature même de notre connaissance nous invite à la chercher non en arrière, mais en avant, au terme de nos efforts (3).

Le problème de savoir si notre connaissance opère une transformation réelle de la réalité n'en reste pas moins selon M. Schiller, tout entier à résoudre (4). Pour y parvenir, il introduit des éléments qui ne dérivent pas proprement du pragmatisme : d'abord, l'idée que la réalité laisse place au changement (5), à l'indétermination, à la

(1) *Ib.*, p. 429 n., 19 n. 3, X.
(2) *Ib.*, p. 200.
(3) *Ib.*, ess. XIX, § 7.
(4) *Ib.*, § 8.
(5) Essay IX.

liberté (1) ; ensuite, une hypothèse panpsychiste justifiée rapidement par des arguments assez singuliers (2). C'est grâce à cette hypothèse que l'humanisme pourra d'une côté conférer à notre connaissance une pleine efficacité (cette plénitude n'existant selon M. Schiller qu'au cas où l'objet connu a lui-même quelque conscience (3), d'autre part attribuer à quelque activité analogue à la nôtre la portion du réel qui ne paraît point due à notre connaissance propre (4). Ainsi seulement sera établie une continuité parfaite entre le processus cosmique et celui par lequel l'homme fait la vérité.

IV

Nul pragmatiste ne s'est sans doute complu autant que M. Schiller à faire ressortir les principaux tenants et aboutissants de la théorie nouvelle. Mais son travail, souvent hâtif et fragmentaire, réservant toutes ses minuties pour la critique des doctrines adverses, semble avoir laissé dans un certain état d'ambiguïté les portions mêmes les plus essentielles de cette théorie.

Examinons d'abord les déclarations relatives au *making of reality*. C'est peut-être sur ce point que M. Schiller a fait le plus d'efforts pour nuancer sa pensée première. Mais n'arrive-t-il pas par moments à transformer en un pur truisme le paradoxe dont tout d'abord il s'enchantait? Nous l'avons vu limiter la portée directe de l'analyse pragmatique à la réalité connue de nous, et réserver pour une spéculation proprement *humaniste* le problème de savoir si la réalité objective

(1) Ess. XVIII.
(2) Ess. XIX, § 12.
(3) Ess. XIX, § 10.
(4) *Ib.*, § 15.

est, elle aussi, fabriquée. Or, que les progrès de notre connaissance modifient notre conception de la réalité, n'est-ce pas une proposition non moins insignifiante que certaine? Mais il arrive que M. Schiller ne borne pas à cette banalité les conséquences du pragmatisme, même considéré à part de l'hypothèse panpsychiste. Le doute que l'analyse de la connaissance laisse subsister semble porter parfois non sur l'objectivité, mais simplement sur l'étendue du *making of reality* (1) : le problème reste seulement de savoir comment a été constituée cette portion de la réalité que nous acceptons comme donnée du point de vue même de notre connaissance; mais l'on admet alors que le travail de cette connaissance fait réellement la réalité. Comment M. Schiller ne tendrait-il pas à une pareille interprétation? Une franche opposition de l'objectif et du subjectif ne trouve guère place dans sa pensée. Sans doute il ne veut pas se dire plus idéaliste que réaliste, mais il exclut formellement la notion d'une réalité radicalement indépendante de l'expérience ou extramentale (2) : la corrélation de l'esprit et de l'objet demeure pour lui un fait ultime (3). En fin de compte, il se refuse à envisager l'existence d'une autre réalité que la réalité « pragmatique », c'est-à-dire celle qui *émerge* de nos processus cognitifs et se trouve constituée grâce à eux (4). Dès lors, on ne saurait imaginer un *making of reality* plus réel que notre propre *making of truth*. Le pragmatisme, en pareil cas, semble acquérir une portée métaphysique directe; mais c'est là précisément ce que M. Schiller a par ailleurs contesté. On pourrait souhaiter d'un pragmatiste une attitude

(1) L'on en trouvera des exemples, *ib.*, p. 200 et 426.

(2) *Ib.*, p. 474, 482.

(3) V. *Mind*, 1913, p. 283.

(4) *Mind*, 1914, p. 390-1.

plus nette et surtout plus ferme sur cette question du rapport entre le sujet et l'objet ou entre l'expérience et la réalité.

Remontons maintenant à un aspect plus fondamental encore de la théorie nouvelle. Examinons la thèse qui paraît résumer l'analyse pragmatiste de la vérification : « La vérité d'une assertion se mesure à la valeur de ses conséquences ». Il s'agit, nous l'avons vu, de conséquences *pratiques*. En d'autres termes, M. Schiller maintient cette idée de la subordination de la pensée à l'action qu'il avait proclamée si haut en 1903 (1). Mais en quel sens faut-il l'entendre? M. Schiller prend soin d'écarter certaines méprises. Il ne s'agit pas d'asservir la pensée à l'action comme une certaine réalité à une autre réalité étrangère. Ce que M. Schiller soutient, c'est qu'il n'existe pas de théorie indépendante de la pratique : celle-là dérive de celle-ci et ne cesse de s'y rapporter (2). Encore faut-il prendre le mot « pratique » dans un sens très large. M. Schiller repousse même les définitions, assez naturelles cependant, qu'en avaient donné M. Bradley et M. Taylor (3) : l'action, la pratique, étaient caractérisées par eux comme une certaine transformation, par l'individu, du cours des phénomènes. Cette définition est trop étroite, selon lui, car c'est une action aussi que de conserver une réalité désirable, ou de jouir d'une fin obtenue. Est pratique tout ce qui nous sert non pas simplement à modifier mais à diriger (*control*) le cours de notre expérience (4).

(1) Cf. *S. in H.*, p. 128 : « theory is an outgrowth of practice ».

(2) V. *ib.*, p. 127-129.

(3) Bradley : *Truth and practice,* in *Mind,* 1904, p. 317; Taylor, *Truth and consequences,* in *Mind,* 1906, p. 82 n.

(4) *St. in H.*, p. 130-131.

Apparemment, M. Schiller veut laisser une place à sa conception aristotélicienne de l'activité parfaite. Mais cette distinction semble rester elle-même bien théorique ; car l' ἐνέργεια ἀκινησίας ne trouve sans doute guère d'application dans la vie humaine, et en tout cas, quand il s'agit du processus de la connaissance, l'action correspondante s'exprime bien par une transformation : nous l'avons vu en décrivant ce processus, et M. Schiller lui-même ne se fait pas faute de l'avouer à l'occasion très explicitement (1). Au total, nous exprimerons sans doute sa pensée en disant que les conséquences pratiques de l'idée, c'est essentiellement la direction qu'elle imprime à nos actes, cette direction se traduisant en fait d'ordinaire par certains changements.

Reste à savoir en quoi consiste cette *valeur* des conséquences qui constitue l'utilité vérificatrice. L'on a déjà vu qu'une pareille valeur se ramène à ceci, que les actions issues de l'idée ont satisfait quelqu'un de nos desseins, et que d'autre part ces derniers tendent à s'ordonner en une hiérarchie sur quoi pourrait se graduer une échelle des vérités. Mais cette brillante perspective laisse subsister une question dans l'esprit de qui veut serrer de près le problème : la satisfaction d'un dessein quelconque est-elle à quelque degré marque de vérité? ou bien n'existe-t-il pas une fin intellectuelle de nature spéciale? En d'autres termes, la valeur cognitive d'une conséquence ne se distingue-t-elle pas de telle ou telle autre valeur? Pressé plus d'une fois de répondre à ces questions, M. Schiller ne s'est pas prononcé trop clairement sur cette difficulté capitale. Tantôt nous le voyons nier l'existence d'un intérêt logique radicalement diffé-

P. ex., *ib.*, p. 247 : « we « understand » in order to transform ». Très souvent il insiste sur les *altérations* apportées par la connaissance : cf. p. 6.

rent des autres, ou d' « un intellect pur » (1), proclamer que l'expression même d' « un intérêt théorique » est une contradiction *in adjecto* (2). Tantôt nous l'entendons parler de « fin cognitive », définir le vrai ce qui est utile à l'édification d'une science (3). A quoi donc s'en tenir sur le compte de sa propre pensée? En réalité, M. Schiller ne tend pas d'ordinaire à nier absolument l'existence d'un intérêt spéculatif. Mais il veut mettre en relief les points suivants : d'abord, l'intérêt en question est lui-même un intérêt, il relève donc de la psychologie générale et implique quelque activité humaine (4). Ensuite, il n'y a pas lieu d'opposer cet intérêt à tous les autres, ni même de l'en isoler, ni surtout d'exalter un pareil isolement. L' « amour de la connaissance pour elle-même » n'a rien de particulièrement recommandable ni de vraiment rationnel. Au fond, c'est le goût d'un certain *jeu* de nos facultés ; accorder trop d'importance à cet amusement, ce serait frivolité ou perversion (5). Dans son usage normal et sain, la vie intellectuelle ne se sépare point des fins générales de l'activité humaine. Par cela même que la vérité est une valeur elle est apparentée aux autre sespèces de biens, et doit en fin de compte s'harmoniser avec elles (6). Que l'on n'essaie donc point d'établir une barrière entre

(1) *Ib.*, p. 81, 7.

(2) *Mind*, 1908, p. 379.

(3) *St. in H.*, p. 71, 154. Cf. cette déclaration encore plus nette dans *The Encyclopaedia Britannica*, 11e éd., vol. XXII, art *Pragmatism :* « The « good » which the « true » claims must be understood as cognitive » (p. 246).

(4) *St. in H.*, 81-82.

(5) *Ib.*, p. 7. *Mind*, 1906, p. 386; cf. déjà *Axioms as Postulates*, p. 85 n.

(6) *Ib.*, p. 153. Cf. art. cité in *Encycl. Brit.* « But cognitive « good » and moral « good » are brought into close connexion, as species of teleological « good » and contribution to « the Good ».

satisfaction théorique et satisfaction pratique. La vérité d'une croyance peut résulter directement de sa valeur vitale : ainsi pour l'optimisme, qui prévaut par l'élimination de ses adversaires (1). De même, nombre de satisfactions d'apparence éthique ou esthétique prétendent à une valeur de vérité, et cette valeur doit être examinée sans que l'on puisse rien préjuger de précis quant aux conclusions de cet examen (2).

Réponse singulièrement évasive ! A quelles conditions ces satisfactions extra-intellectuelles acquerront-elles le rang de vérité ? Voilà ce que M. Schiller nous laisse entièrement ignorer. En somme, il n'a fait aucun effort sérieux pour écarter l'interprétation que suggéraient certaines de ces formules, à savoir que tout avantage issu d'une idée confère à celle-ci quelque degré de vérité. Mais, d'autre part, à l'appui de cette thèse paradoxale il n'a apporté aucun argument précis. Et même son pragmatisme semble parfois se réduire à cette thèse modeste, que la pensée constitue elle-même une certaine activité psychologique. Cette équivoque n'est pas l'effet du hasard. Il est curieux de remarquer que M. Schiller présente, en un sens, la valeur de vérité comme indéfinissable (3). C'est que son analyse a seulement porté sur le processus qui promeut un *claim* au rang de *validity*. En quoi consistait donc le *claim to truth* originel? Voilà qui demeure étrangement dans l'ombre ! Par suite, nous savons simplement que la vérité consiste dans une *valeur* éprouvée. Mais qu'est-ce qui caractérise une valeur *logique* ou cognitive, nous l'ignorons tout à fait.

(1) *Mind*, 1913, p. 281. Cf. aussi *The Journal of Ph.*, vol. XV, p. 512-515 (12 sept. 1918). Mais dans un article récent M. Schiller apporte des restrictions à ce darwinisme logique (*ib.*, vol. XVII, p. 41-43, 15 janvier 1920).

(2) *Mind*, 1914, p. 393.

(3) *St. in H.*, p. 144. Cf. *Humanism*, p. 55-56.

Nous ne trouvons pas chez M. Schiller le moindre essai pour définir la nature même de la connaissance. C'est en raison de ce caractère singulièrement incomplet de son analyse que ses conclusions générales sur les conséquences vérificatrices demeurent indéterminées, et, par suite, ambiguës.

CHAPITRE XII

Le Développement de l'Instrumentalisme

Ces ambiguïtés dont la pensée de M. Schiller ne se dégage jamais complètement, nous allons les voir éliminées par cette forme de pragmatisme particulièrement radicale qui constitue l'instrumentalisme. Pour la clarté immédiate de l'exposition sans doute, ainsi que pour l'agrément de la forme, M. Dewey se montre fort inférieur à M. Schiller; en outre, il s'est toujours montré étrangement insoucieux d'établir le moindre lien entre ses articles épars ; de son école, enfin, nul ouvrage n'est sorti où les divers étages du pragmatisme soient marqués aussi visiblement que dans les *Etudes sur l'Humanisme*. Mais malgré cette fâcheuse incurie de l'ordonnance extérieure, pour qui cherche à serrer de près la pensée, c'est sans doute l'école de Chicago (1) qui offre la doctrine la plus définie et la plus fortement construite.

En gros, son analyse porte sur le même objet que celle de M. Schiller; elle s'applique à saisir sur le vif le progrès de la connaissance humaine. Mais, d'une part,

(1) Nous continuons à la désigner de ce nom devenu courant, bien que son chef soit maintenant professeur à *Columbia University* (New-York).

M. Dewey ne s'évade pas aussi volontiers de ce problème précis pour s'abandonner à des généralisations aventureuses. D'autre part, le problème en question apparaît dans l'école de Chicago moins artificiellement délimité, plus complètement approfondi dans ses détails. Il ne s'agit pas simplement de définir la notion de vérité, ou de montrer comment un *claim* passe à l'état de *validity*. La théorie nouvelle de la vérité se présente ici comme un corollaire d'une conception nouvelle de l'intelligence (1). Il s'agit donc d'abord de caractériser la connaissance elle-même, telle qu'elle se présente dans l'expérience humaine, autrement dit, de décrire les traits spécifiques de l'*expérience cognitive* et de marquer son rapport avec les autres espèces d'expérience (2). En définitive, l'ambition fondamentale de l'instrumentalisme est de donner une interprétation nouvelle et satisfaisante à toutes les notions fondamentales de la logique en se référant au processus concret qu'elles traduisent. De ce travail systématique nous avons vu quels étaient, en 1903, les résultats généraux. Les écrits postérieurs de M. Dewey et de M. A. W. Moore les précisent sur certains points.

II

D'abord, par quels traits se distingue, dans notre expérience immédiate, la connaissance elle-même, ou mieux encore l'acte de connaître, le *knowing?* M. Dewey a soumis cette matière à une savante et laborieuse analyse dont il nous faut dégager l'essentiel (3). Ecartons premièrement le préjugé suivant lequel toute expérien-

(1) Cf. *The Influence of Darwin on philosophy*, p. 130 n, 165.

(2) V. en partic. l'art. *The Knowledge-experience and its relationships*, in *Journal of Philosophy*, t. II, p. 652-657.

(3) *The infl. of Darw.*, essay IV.

ce, tout sentiment (*feeling*) serait, *ipso facto,* connaissance (1). « J'ai peur » ne doit pas être traduit : « Je sais que j'ai peur ». Pourquoi redoubler ainsi verbalement une pure et directe *existence?* Il n'y a pas proprement de connaissance immédiate. Toute connaissance, y compris la simple *acquaintance.* enveloppe quelque souvenir et quelque attente, comporte un élément de relation, de médiation. Il ne suffit pas encore que plusieurs expériences se succèdent en s'annulant à tour de rôle, ni que l'une d'entre elles persiste, soit inaltérée à côté des suivantes, soit si bien fondue avec elles que la qualité résultante soit sentie comme simple, ni même qu'une telle photographie composite suggère quelque chose de son origine (2). Supposons qu'une odeur soit suivie d'un mouvement qui nous conduise à cueillir une rose ; et supposons qu'à ce dernier moment nous nous représentions l'odeur primitive comme ayant déclenché cette série d'actions. Nous dirons que l'odeur « signifiait » (*meant*) la rose : nous lui attribuons rétrospectivement une sorte de fonction intellectuelle et même, si l'on veut, « cognitive » ; mais nous ne pouvons la considérer comme une véritable *connaissance.* Pour qu'une expérience possède réellement ce caractère, il n'est ni nécessaire ni suffisant que son « meaning » soit réalisé (*fulfilled*) dans une expérience consécutive. Ce n'est pas nécessaire : une telle expérience est l'aboutissant de la connaissance plutôt que la connaissance même. Mais surtout ce n'est pas suffisant : à supposer que l'on identifie la connaissance avec la pleine confirmation (*assurance*), l'expérience réalisante (*fulfilling experience*) ne nous fournit pas celle-ci par elle seule ; il faut en outre une réflexion qui rapproche de cette expérience même les *meanings*

(1) *Ib.*, p. 79-83; cf. p. 231-232.
(2) *Ib.*, 78-79, 83-87.

antérieurs qu'elle réalise. Le chasseur doit s'arrêter dans sa chasse s'il veut contrôler l'idée qu'il avait de son chien. Avant que la vérification puisse avoir lieu, il faut donc qu'un élément nouveau se soit introduit : *l'intention de signifier quelque chose* (1). Nous trouvons enfin ici la caractéristique immédiate de toute connaissance. L'odeur connaît la rose, si celle-là porte en elle dès son apparition le sentiment de pouvoir se réaliser dans celle-ci, de tendre à la produire. Ainsi en est-il dans toute expérience « cognitionnelle » : nous rencontrons toujours une relation entre deux éléments distincts, une chose signifiante et une chose signifiée. La chose signifiée est présente sans doute dans une pareille situation, mais d'une manière toute spéciale : elle est « présentée comme absente » (*presented as absent*), mais, en outre, comme devant être rendue présente à la façon de la chose signifiante, par une opération qui permettra de réaliser le sens ou l' « intention » de celle-ci. Situation essentiellement pénible et tendue ! Elle aspire à se transformer, elle appelle une expérience réalisante. Tantôt une telle satisfaction se produit, tantôt un désappointement. Dans ce dernier cas, la chose signifiante devient frappée d'incertitude, et l'attention peut se reporter sur la situation primitive. Nous examinerons de plus près les diverses espèces d'odeurs, leurs particularités et leurs conséquences. Nous observerons, nous expérimenterons, nous comparerons les cas d'échecs et les cas de succès. Cette investigation systématique des *meanings* mis en rapport avec leurs suites établira la vérité ou l'erreur de ceux-là (2).

En définitive, la connaissance ou la pensée, au sens plein de ce mot, implique deux éléments essentiels : 1°

(1) Ib., p. 87-90.
(2) Ib., p. 90-96.

le *meaning,* référence pratique, suggestion accompagnée de croyance, que nous venons de décrire à la suite de M. Dewey; 2° un conflit entre différentes expériences réalisatrices, un état de perplexité relatif à quelque *meaning,* une suspension du jugement (1). A la suite de ce conflit se déroule la recherche et naît *l'idée* proprement dite. L'idée n'est pas autre chose qu'un *meaning* mis en doute et adopté comme hypothèse pour diriger notre investigation active (2). De ce point de vue seulement on pourra donner une solution satisfaisante au vieux problème, toujours pendant, des rapports entre l'idée et le fait, et, par suite, de la vérité.

Tout le monde accordera que la pensée implique une certaine distinction entre l'idée et le fait, et la vérité un certain accord entre ces deux termes. Mais l'accord en question demeure inintelligible tant que l'on donne à la distinction correspondante un sens métaphysique. Si l'on oppose pensée et réalité comme deux mondes indépendants, on ne pourra jamais trouver une expérience nous permettant de saisir l'accord de ces deux mondes. Ou bien nous ne possédons que des idées : comment parler alors de leur rapport avec la réalité? Ou bien nous possédons également la réalité : alors, à quoi bon l'idée? De ce point de vue, toute épistémologie, dualiste ou moniste, apparaît vouée à l'échec. La vérité est que la distinction de l'idée et du fait est une distinction « logique », instrumentale, relative, instituée par l'intelligence au service des fonctions vitales. Un des critiques les plus avisés du pragmatisme, M. J. E. Russell, avait cherché à montrer que la vérité se distingue des conséquences

(1) Cf. l'art. cité *The Knowledge experience and its relationships* et *How we think,* p. 7-9.

(2) Cf. *How we think,* p. 108-109, et article *The logical character of ideas,* in *Journal of Ph.,* t. V, p. 375 sq.

avantageuses de l'idée, à supposer même que toute idée vraie conduise à de telles conséquences. Soit, dit-il, un voyageur égaré dans une forêt, qui cherche asile et nourriture. Une idée vraie de son chemin lui sera sans doute utile ; mais en quoi consistera la vérité de son idée? Non pas en ceci qu'elle l'aura conduit aux conséquences tirées d'elle, comme le soutient le pragmatisme, mais en l'accord de cette idée avec la réalité environnante ; loin de se réduire au succès, cet accord le précède et le détermine. M. Dewey prétend écarter cette conclusion en poussant plus loin l'analyse. Sur quelle réalité porte au juste l'idée? Sur une réalité non perçue. Elle interprète le milieu présent en se référant à un milieu absent. C'est une sorte de carte construite par le voyageur, allant du point où il est égaré à la demeure où il veut se retrouver. C'est un guide pour rentrer chez lui, un plan d'action, et nulle autre chose. Le « milieu » se trouve défini entièrement par rapport aux faits pratiques de l'égarement et du désir de retrouver sa route. De même, en quoi consiste au juste l'accord? Ce n'est pas avec la réalité perçue que l'idée doit s'accorder. Or, avec un milieu absent, la comparaison ne peut se faire que d'une manière : on se dirige d'après l'idée, et si de cette façon l'on retrouve son chemin, on dit que l'idée était vraie. Elle s'accorde avec la réalité : cela veut dire qu'elle a conduit au résultat projeté. C'est entre un dessein et son accomplissement que l'accord a lieu : il ne se distingue pas du *succès* (1).

III

Des analyses précédentes la conclusion essentielle qui se dégage, c'est que la connaissance a un caractère

(1) Nous résumons ici la pensée développée dans la suite d'articles intitulés *The control of ideas by facts*, in *Journal of Ph.*, 1907, t. IV, en particulier dans celui du 11 avril et du 6 juin.

foncièrement *pratique*. Avec une énergie plus obstinée qu'aucun de ses frères d'armes, M. Dewey maintient cette affirmation au premier plan de son pragmatisme et il la prend en un sens particulièrement strict (1). L'anti-intellectualisme tel qu'il le défend ne se réduit pas à mettre en relief la nature concrète des conséquences vérificatrices. L'école de Chicago soutient dans toute sa rigueur l'idée que la fonction intellectuelle ne peut s'isoler des autres fonctions (2). La pensée n'est point une activité indépendante : comment pourrait-elle l'être, recevant tout son matériel des autres instincts? Mais elle est un mode spécial de l'activité en général : elle est la forme que prend l'activité pratique à la suite d'un conflit qu'elle cherche à surmonter par une méthode indirecte (3). Elle coïncide avec l'effort pour transformer une situation incomplète et discordante en une situation harmonieuse (4).

Notons tout de suite une conséquence remarquable de cette thèse radicale : elle exclut toute conception équivoque ou trop lâche de la vérification. Jamais l'école de Chicago n'a admis qu'une satisfaction quelconque issue de l'idée constituât un élément ou un signe de vérité. M. Dewey a critiqué vigoureusement James pour avoir en son pragmatisme laissé place, par endroits, à une pareille conception (5). Pour qu'une conséquence de

(1) V. en particulier l'étude *Does reality possess a practical character ?* in *Essays philosophical and psychological in honor of W. James*, 1908.

(2) V. l'article *Some implications of anti-intellectualism* in *Journal of Ph.*, vol. VII, 1er septembre 1910.

(3) V., inter alia, *The infl. of Darw.*, ess. V, en partic., p. 127, 132-134, 148; et A. W. Moore, *Pragmatism and its critics*, ch. VI.

(4) Cf. les art. *The control of ideas by facts*, en partic. celui du 9 mai.

(5) Article *What does pragmatism mean by practical*, in *Journal of Ph.*, t. V, 13 février 1908.

l'idée en établisse la vérité, il ne suffit pas qu'elle soit bonne, au sens le plus vague de ce mot ; il faut encore que cette bonté consiste à réaliser l'*intention* primitive de l'idée. Seule, cette sorte de bonté-là compte ; à elle seule, elle suffit quand il s'agit de vérité : si je veux contrôler l'idée qu'un certain liquide est du poison, et que je trouve la mort en le buvant, cette conséquence n'en vérifie pas moins mon idée, pour mauvaise qu'elle soit à certains égards (1). Ainsi l'identification que James et M. Schiller paraissent souvent établir entre vérité et utilité en général, est écartée très logiquement par un pragmatisme rigoureux. Entre les conséquences de l'idée et le sens même de celle-ci un rapport étroit doit exister : car si l'on peut définir en termes de conséquences pratiques la vérité de l'idée, c'est que celle-ci était pratique aussi par ses origines et par sa signification même. L'idée n'est pas autre chose qu'une hypothèse sur la possibilité d'un certain changement, un programme de conduite, un plan de modification déterminée (2). Elle est vraie si cette modification se réalise par la mise en pratique de l'idée même. Sa vérité ne réside donc pas dans son utilité en général, mais, comme nous l'avons déjà vu, dans son *succès*. Cela est tout différent, car il s'agit du succès de l'idée dans l'œuvre spéciale dont le besoin l'a dès l'abord suscitée (3).

L'on voit en quel autre sens la connaissance offre un caractère pratique : non seulement elle est étroitement liée à notre activité totale, mais elle est elle-même une espèce d'*action* (4). L'école de Chicago entend très expressément par là que toute connaissance consiste dans une certaine transformation du réel opérée par un agent qui

(1) Cf. aussi A. W. Moore, *Pr. and its Cr.*, ch. V, p. 85.
(2) V. *The infl. of Darw.* p. 135 et l'article cité sur James.
(3) Cf. *The infl. of Darw.*, p. 139, 143, 150.
(4) Cf. *Ps. Bulletin*, I, n° 10, p. 339, et *Essay in Exp. Logic*, p. 413; cf. encore Moore, *Pr. and its Cr.*, p. 4.

cherche à en accroître la valeur. Ce n'est pas là pour cette école un simple corollaire, encore moins une conséquence obtenue grâce à l'appui de quelque hypothèse métaphysique. C'est une autre expression de la thèse centrale qui se dégage de l'analyse nouvelle (1).

En effet, d'après cette analyse même, tout acte de connaissance a pour fonction d'opérer dans notre expérience un changement déterminé. L'idée qu'une douleur éprouvée par moi provient d'une certaine dent établit une connexion nouvelle entre le mal et la dent, et se vérifie si en opérant sur la dent on supprime le mal; avant l'idée, la dent était, si l'on veut, la cause du mal; avec l'idée, elle commence à cesser de l'être, elle commence à devenir cause de la cessation du mal (2). Il y a bien là un acte établissant une connexion nouvelle. Il en est de même dans tous les cas de connaissance : notre expérience immédiate n'est pas après le processus logique ce qu'elle était auparavant; une modification s'y est introduite, qui ne serait pas survenue sans l'intervention de la pensée.

Or, cette modification apparente est *ipso facto* une modification réelle. Car toute expérience immédiate nous livre une réalité. Ce postulat impliqué dès longtemps dans ses théories, M. Dewey n'a pas hésité à l'accentuer. « *Things are what they are experienced as* (3) », telle en est la formule impossible à traduire dans toute sa force : « Les choses sont telles qu'elles se présentent dans l'expérience ». Toute expérience immédiate est réa-

(1) Cf. l'étude *Does reality possess a practical character ?* et la défin. de « conduct. » par Moore, *ib.*

(2) Moore, *ib.*, ch. V, p. 92. Cf. aussi ch. IV, p. 80.

(3) *The infl. of Darw.*, p. 227.

lité, dût-elle être après coup taxée d'illusion ; des lignes que je vois convergentes sont réellement convergentes dans cette expérience-là, même si j'aperçois dans une expérience ultérieure qu'elles sont « *vraiment* » parallèles. Cette dernière expérience n'est pas plus réelle que la première ; elle a simplement pour moi plus de valeur (1). Je m'effraie d'un bruit, puis, constatant qu'il provient d'un rideau agité par le vent, je le juge inoffensif et j'ai honte de ma peur. Ne disons pas qu'une irréalité a cédé la place à une réalité, mais que le bruit, d'abord « *réellement* » effrayant, a cessé de l'être, que la chose même a changé (2). Un objet, par cela même qu'il est connu, apparaît transformé. Il est donc réellement transformé et la logique instrumentale aboutit légitimement à cette conclusion que « la connaissance enveloppe une transformation réelle d'une réalité réelle » (3).

N'est-ce pas là adopter l'attitude de l'idéalisme? M. Dewey et M. Moore le contestent avec énergie. Le postulat que tout idéalisme implique à sa racine selon M. Dewey, c'est que « les choses sont exclusivement et exactement telles qu'elles se présentent dans la connaissance » (4). Or, la précédente formule ne pourrait se traduire par celle-ci que si la connaissance était le seul mode de l'expérience. Mais c'est là justement une hypothèse que l'immédiatiste repousse : la connaissance n'est qu'un des modes de l'expérience, distinct de l'expérience esthétique, morale, économique ou technologique. Par

(1) *Ib.*, p. 234-235, 237.

(2) *Ib.*, p. 230 et 233.

(3) Article *Pure experience and reality,* in *Philosophical Review,* vol. XVI (1907), p. 421.

(4) *The infl. of Darw.*, p. 228.

suite, l'école de Chicago ne soutient nullement que la pensée crée de toutes pièces ou constitue en bloc la réalité (1). Loin de là, elle se plaît à montrer que la connaissance elle-même se réfère essentiellement à des expériences extra-cognitives. Comme les *Studies in Logical Theory* l'avaient déjà indiqué (2), la réflexion se développe entre deux termes qui se distinguent d'elle : le conflit qui suscite la pensée est lui-même de nature pratique, et non intellectuelle (3) ; et, d'autre part, l'expérience qui l'achève est une situation pratico-esthétique, une attitude de possession et de satisfaction immédiate, une paix qui dépasse l'entendement (4). Avant et après le travail de la pensée nous trouvons donc des expériences extra-intellectuelles, autrement dit des choses. Ces expériences présentent sans doute elles-mêmes un certain caractère d'organisation, mais l'idéalisme kantien ou néo-kantien a tort d'en conclure qu'elles sont elles-mêmes de la pensée, ou le produit exclusif de la pensée : il y a un *a priori* constitutif qui appartient non à la connaissance, mais à la vie en général (5). Dans le travail cognitif lui-même, enfin, l'intelligence ne fonctionne pas à vide ; les idées ne se définissent qu'en corrélation avec des faits, de ces deux sortes d'éléments le « contrôle » est réciproque, et les conséquences vérificatrices ne tiennent pas moins aux faits qu'aux idées (6). Ainsi, c'est la logique instru-

(1) Art. cité et A. Moore, ch. IX.

(2) *Studies in Logical Theory*, p. 38-40, 85.

(3) V. en partic. l'article *Objects, data and existences*, in *Journal of Ph.*, 7 janvier 1906.

(4) V. en partic. l'article *The Knowledge-experience again*, in *Journal of Ph.*, 21 déc., 1905, t. II, p. 708-709.

(5) V. *The infl. of Darw.*, ess. VIII, en partic. p. 208-213.

(6) Cf. les art. *The control of ideas by facts*, en partic. celui du 6 juin 1907; et cf. *The Infl. of Darw.*, p. 158.

mentale elle-même qui ruine la conception idéaliste, en montrant que la pensée n'épuise pas le domaine de l'expérience, et par conséquent de la réalité, mais qu'elle contribue simplement à réorganiser celle-ci (1).

Mais si cette transformation caractéristique de la connaissance est une œuvre limitée et conditionnée, l'on ne saurait, d'autre part, la réduire à une modification purement subjective. Un objet, par là même qu'il est connu, subit un réel changement. Il acquiert, d'abord, une signification nouvelle, plus riche et plus précise ; et c'est déjà là une transformation réelle (2). Mais une recherche complète ne s'en tient pas à cette reconstruction spéculative. Elle aboutit à une expérimentation, autrement dit, à une opération d'ordre physique. C'est donc même en qualité d'*existence* que l'objet se trouve altéré par la connaissance et celle-ci implique une action de l'organisme (3). Au reste, le réaliste lui-même est bien obligé d'accorder que la pensée conduit à des actes qui modifient la réalité connue. En vain, dès lors, essaiera-t-il de maintenir que cette modification n'est pas l'œuvre de la pensée elle-même. C'est établir une coupure arbitraire dans un processus essentiellement continu (4).

Mais serrons de plus près la thèse de ceux qui contestent l'efficacité réelle de la connaissance. La connaissance opère bien un changement dans nos états de conscience, diront-ils, mais non pas dans les choses ; dans

(1) Inter alia, v. art. cité in *Philosophical Review* (1907), vol. XVI, p. 421.

(2) V. *J. of. Ph.*, 1905, art. *Realism of pragmatism* et *The Knowledge exper. and its relationships. Cf. aussi, Moore,* ch. IX et *E. in exp. logic,* ch. V, p. 334 sq.

(3) *Does reality possess a practical character ?* et surtout l'article *The short-cut to realism examined,* in *J. of Ph.,* 29 septembre 1910. Cf., enfin, *E. in Exp. Logic,* p. 332.

(4) Moore, *op. cit,* ch. V, p. 106; ch. IX, p. 218.

notre expérience subjective, mais non dans la réalité même. Arguments sans valeur aux yeux de l'instrumentalisme, car ils se fondent sur des oppositions factices. Entre les « choses » et les « états de conscience» il n'y a point de séparation absolue, c'est une des thèses favorites de l'école de Chicago. L'on se rappelle le sens purement instrumental que M. Dewey donne à la distinction du fait et de l'idée. D'autres remarques peuvent compléter cette analyse. D'un côté, il est impossible d'isoler, antérieurement à une certaine recherche, une partie de l'objet connu qui serait tenue pour une réalité objective et soustraite à toute modification; car c'est cette recherche même qui décidera des changements à opérer et des identités à maintenir. Point de réalité connue qui ne doive quelque chose de sa nature à la connaissance même (1). D'autre part, l' « état de conscience » ou l' « idée » n'est rien que l'aspect spécial et d'ailleurs temporaire que revêt une réalité frappée d'incertitude (2). Ainsi toutes les analyses concourent à justifier l' « antidualisme » foncier de la logique instrumentale (3).

De même, c'est en vertu d'un pur préjugé que l'on tient l'expérience pour radicalement subjective. M. Dewey ne cesse de s'opposer à cette interprétation repoussée par lui dès ses débuts (4), et M. Moore donne à une pensée semblable une forme plus nette. L'expérience, ce n'est pas « mon expérience », ce n'est pas une chose appartenant à un certain individu; c'est, pris dans son

(1) Cf. Moore, ch. IX, et *Does reality.. ?*

(2) V. en partic. l'art. *The logical character of ideas*, in *J. of Ph.*, t. V, p. 375 sq.

(3) Cf. l'art. *The realism of pragmatism*, in *J. of Ph.*, t. II, p. 324-7.

(4) V. *supra*, p. 144 et 150.

ensemble, ce processus cosmique ou cet univers de l'activité où les différents individus sont plongés (1). Au reste, de quel droit déclarerait-on l'expérience purement subjective? L'objet que l'on y opposerait ne pourrait être défini que par les caractères de la connaissance valide, qui, elle-même, est une certaine espèce d'expérience (2). Pas plus d'ailleurs que l'expérience en général, la conscience et la connaissance, à leur tour, ne sont purement subjectives. M. Moore a beaucoup insisté sur ce fait, que la conscience, loin d'être exclusivement « privée », reste toujours fonction du milieu social, dans son développement non moins que dans son origine. Quand je confie ma cause à un avocat, elle devient en même temps la sienne. *Il* fait effort pour *m'adapter.* « *Sa* pensée », comme Moore va jusqu'à le dire, « est aussi littéralement une fonction de mon organisme que du sien. *Son* effort est *ma* façon d'opérer la réadaptation, qui appartient également à nous deux » (3). Ainsi, quand le pragmatiste parle non seulement d'expérience, mais d'adaptation, de besoin, d'habitude, d'attention, aucun de ces termes ne doit être pris dans un sens strictement individuel. Il faut considérer la « situation sociale » dans son ensemble. M. Dewey va plus loin encore : selon lui la crise initiale qui suscite la pensée n'est pas strictement personnelle, mais aussi biologique et même cosmique. L'attention est un certain moment du développement des choses. Ainsi peut-il formuler la thèse pragmatiste comme « la doctrine que la connaissance est la réalité opérant en elle-même une espèce particulière et spécifiée de changement » (4).

(1) Moore, ch. X et XI, et *The Infl. of Darw.*, p. 157.

(2) Article *Valid Knowledge and the subjectivity of experience*, in *J. of Ph.*, vol VII, p. 169-174.

(3) Moore, *op. cit.*, p. 232.

(4) Essay *Does reality... ?* Citons le texte même de ces formules

On peut maintenant saisir à plein, nous l'espérons, l'originalité de l'instrumentalisme. Il est certain qu'il a posé le problème de la connaissance en termes nouveaux. S'il admet une réalité antérieure à la pensée, cette réalité n'est que le point de départ ou le matériel premier de la connaissance; elle n'en est jamais, à proprement parler, l'objet (1). L'idée représente bien un objet distinct d'elle, mais cet objet ne la précède ni ne l'accompagne, il lui succède (2) : ce n'est pas une réalité déjà existante, c'est une réalité à venir en voie présente de construction (3). A la notion du rapport entre un état subjectif et une réalité objective, le pragmatisme véritable substitue l'idée d'une relation entre différents *états de choses* successifs (4). Selon l'heureuse expression d'un critique, la référence cognitive, de *transsubjective*, devient *intertemporelle* (5). Mais n'oublions pas en même temps que de contemplative elle devient active. Point d'objet préexistant à reproduire, mais un objet

typiques (à propos du conflit d'habitudes dont résulte l'attention) : « The habits are as biologic as they are « personal », and as cosmic as they are biologic. They are the total order of things expressed in one way, just as a physical or chemical phenomenon is the same order expressed in another way » (p. 74). L'acte fondamental de la connaissance, l'*awareness* signifie « things entering, *via* the particular thing known as organism, into a pecular condition of differential — or additive — charge » (*ib.*). Dewey caractérise sa thèse propre comme « the doctrine that knowledge *is* reality making a particular and specified sort of change in itself ». (p. 59).

(1) V. art. *Pure experience and reality,* in *Philosophical Review,* t. XVI, en partic. p. 420-421.

(2) V. *The control of ideas by facts,* article du 6 juin 1907. Il y a un jeu de mots manifeste sur les deux sens du verbe *succeed : succéder* et *réussir.*

(3) V., en partic., *The logical character of ideas,* in *J. of Ph.,* t. V, p. 375 sq.

(4) V. *Does reality... ?* p. 74.

(5) Expression de Arthur O. Lovejoy, *Pragmatism and Realism,* in *J. of Ph.,* t. VI, p. 575.

futur à constituer : telle semble être pour l'instrumentalisme la devise de la connaissance.

IV

Reste à indiquer les conséquences générales qui découlent de cette logique nouvelle. Elles sont analogues à celles qu'a développées l'humanisme de M. Schiller, non point identiques cependant. La plus manifeste est la condamnation de toute métaphysique absolutiste et surtout statique. L'instrumentalisme se donne pour l'expression directe de l'évolutionnisme dans l'ordre de la logique. En un sens, il dérive de cette conception dynamique de la réalité, issue de Hegel et surtout de Darwin, inspiratrice de la science moderne (1). En un autre sens, il la confirme, en la faisant triompher dans la région même où elle avait rencontré jusqu'ici les plus grandes forces de résistance (2). C'est une forme tout à fait radicale d'évolutionnisme que défend l'école de Chicago, sans d'ailleurs avoir jamais tenté une justification explicite de ce système (3). Non seulement elle laisse Spencer loin en arrière, mais elle ne concède aucune place à l'idéal schillérien d'une activité immuable. Elle conçoit l'univers comme un processus ne comportant nulle fixité d'aspect, d'origine ni de fin (4).

Mais, comme on pouvait s'y attendre, un Dewey s'est

(1) V. Moore, ch. IV; *The Infl. of Darw.*, essay I; et l'étude *Does reality... ?* p. 59.

(2) Cf. Moore, ch. I.

(3) L'on pourrait cependant signaler le livre de Heath Bawden, *The Principles of Pragmatism* (1910), exposé systématique d'une philosophie manifestement apparentée à celle de Dewey, livre curieux sinon satisfaisant.

(4) V. Dewey, *The philosophical work of Spencer* in *Philosophical Review*, vol. XIII, p. 159 sq.; Moore, *op. cit.*, ch. XII et aussi compte rendu de *Humanism* in *The Monist*, vol. XIV, p. 747 sq.

surtout intéressé aux répercussions pratiques que devrait avoir sa théorie sur l'emploi fructueux de l'intelligence. Qu'elle détourne la pensée des spéculations formelles, qu'elle mette en relief tout à la fois la légitimité de la croyance personnelle et la nécessité de la vérification expérimentale (1), voilà qui lui est commun avec l'humanisme de M. Schiller. Mais ce ne sont pas du tout les mêmes aspects particuliers de ces conséquences générales qui se trouvent accentués de préférence chez l'un et chez l'autre penseur. L'on se rappelle le penchant de M. Schiller pour la notion la plus large des conséquences vérificatrices, et, parallèlement, sa complaisance à l'égard des formes religieuses de pensée, son goût pour les spéculations métaphysiques. A l'analyse plus stricte de M. Dewey répond une attitude d'esprit plus sévère. Nul mysticisme chez lui, nulle tendance à discréditer la science au profit de quelque croyance ou de quelque autre mode de connaissance (2). Bien au contraire, c'est la philosophie qu'il engage à prendre modèle sur la procédure du savant (3). Elle doit renoncer à la contemplation stérile d'une imaginaire éternité. Elle doit laisser de côté les pseudo-problèmes relatifs aux origines premières. Elle doit même abandonner toutes les spéculations globales sur la nature de l'être, puisque toute connaissance est essentiellement relative à quelque conflit spécial et vérifiée par quelque expérimentation (4). Pour une raison analogue, M. Dewey incline à exclure de l'ordre des pensées fécondes la croyance à

(1) V. en partic., *The Infl. of Darw.*, essay VII (*Beliefs and Existences*).

(2) *Ib.*, p. 109, 194.

(3) *Ib.*, p. 239.

(4) V. en partic. *Some implications of anti-intellectualism* in *J. of Ph.*, vol VII, et *The subject matter of metaphysical inquiry*, *ib.*, vol XII.

l'immortalité et la notion d'un Dieu conçu comme l'éternel soutien des valeurs morales (1) : quelle expérience, en effet, nous fournirait ici le contrôle nécessaire? En tout domaine, il garde le souci de rappeler l'intelligence à son véritable rôle : la solution de problèmes spécifiques, l'accomplissement d'adaptations difficiles (2).

Est-ce à dire qu'il ne laisse pas à la philosophie une fonction spéciale? Loin de là! Un programme assez net peut se dégager des remarques un peu brèves qu'il a énoncées çà et là sur ce point (3). D'après lui, la philosophie ne se distingue pas de la science par sa méthode, mais par le problème auquel elle répond (4). M. Dewey pourrait la définir avec M. Bawden une « théorie générale de l'expérience (5). En effet, les sciences laissent subsister une tâche féconde pour la réflexion; c'est celle qui consiste à dégager soit les traits communs à tout objet d'expérience — telle est la matière propre à la métaphysique, laquelle décèle ainsi partout la pluralité, le changement, l'interaction (6), — soit les types fondamentaux de l'expérience, autrement dit, les principales fonctions qui s'y manifestent et les rapports qui lient entre elles ces fonctions : c'est là l'objet d'une « logique générale de l'expérience (7) » dont l'étude de la connaissance forme une partie, et qui doit comprendre également-

(1) *The Infl. of Darw.*, p. 194 n.

(2) *What does pragmatism mean by practical,* in *J. of Ph.*, t. V.

(3) *The Infl .of Darw.*, p. 68.

(4) *Ib.*, p. 239. Ce thème a été traité plus largement par M. Dewey dans *Creative Intelligence* (1917) et surtout dans *Reconstruction in Philosophy* (1921). Nous regrettons de n'avoir pas connu ce dernier ouvrage à temps pour l'utiliser ici.

(5) *Principles of Pragmatism,* p. 30.

(6) Cf. l'article déjà cité *The subject-matter of metaphysical in quiry.*

(7) *Essays in Experimental Logic,* p. 98-100.

ment une éthique. Nous savons que depuis longtemps M. Dewey s'est attaché à faire pénétrer dans ce dernier domaine une méthode nouvelle. La logique instrumentale permet à la fois de justifier et de préciser cette tentative. Pas plus dans l'ordre moral que partout ailleurs, l'intelligence n'a pour office d'énoncer des vérités éternelles (1). Il n'y a pas lieu de s'interroger sur le Souverain Bien, de chercher à découvrir un idéal unique, universel, absolu (2). De telles spéculations ne sont pas seulement stériles comme connaissance; elles risquent aussi de perpétuer les idées valables seulement pour une certaine époque, ou même les préjugés et routines établis au profit d'une certaine caste, en leur conférant le prestige d'une fausse éternité (3). Reconnaissons, au contraire, que l'intelligence a pour office unique de diriger l'inévitable changement des choses dans le sens de leur plus grande valeur (4). Nous apercevrons que les théories éthiques sont, elles aussi, en rapport étroit avec la pratique. Ce sont des instruments qui doivent nous aider à résoudre des problèmes moraux réels, contemporains (5). Ici, comme ailleurs, l'intelligence doit essentiellement nous fournir des méthodes pour améliorer le sort commun (6). Ici, comme ailleurs, elle ne vaut que pour nous permettre d'agir sur un univers mouvant. Tout autant que la notion d'une réalité fixe, l'école de Chicago exclut celle d'un idéal universel et déterminé.

(1) Cf. J. H. Tufts, *The present task of ethical theory, International Journal of Ethics*, janvier 1910, p. 141.

(2) *The Infl. of Darw.*, p. 67. Moore, *Pragm. and its critics*, ch. XII.

(3) Dewey, *German Philosophy and Politics* (1915), p. 7. *The Infl.*, p. 75.

(4) *Infl.*, p. 223.

(5) *Ethics*, préface, et Tufts, article cité, p. 141.

(6) *Infl.*, p. 69, et cf. p. 15.

Elle n'accepte de concevoir qu'un idéal construit par nous pièce à pièce, en corrélation étroite avec les exigences de chaque moment (1).

Ces indications permettront sans doute de comprendre comment M. Dewey a pu présenter sa logique même comme la justification rationnelle de la démocratie. La démocratie serait folie pure si l'intelligence était un principe cosmique exigeant notre obéissance; elle se comprend, au contraire, si l'on tient l'intelligence pour un pouvoir de transformation efficace aux mains mêmes de l'individu présent (2). Ne nous étonnons pas de voir M. Dewey célébrer « les grandes idées du XVIIIe siècle, cette époque expansive de perception morale, qui pour l'illumination et la ferveur se range à côté de la pensée grecque classique (3) ». De même que les Encyclopédistes, il considère l'intelligence, incarnée dans la connaissance expérimentale, comme la grande force libératrice, l'instrument même de tout progrès (4).

L'on comprend enfin que M. Dewey ait pu louer Emerson, Walt Whitman et Maeterlinck d'avoir senti qu'en son fond la démocratie était une « métaphysique (5) ». L'école instrumentaliste peut se dire pleinement démocrate parce que, dans l'ordre réel comme dans l'ordre idéal, elle oppose à la notion d'un Absolu celle d'une évolution incessante qu'il appartient à l'effort intelligent de chaque homme d'orienter, à tout instant, dans le sens d'un progrès (6).

(1) Cf. Moore, *Pragm. and its critics*, ch. XII.

(2) *Infl.* p. 59-60; cf. p. 267.

(3) *Ib.*, p. 57.

(4) *Ib.*, p. 153.

(5) V. l'article *Mæterlinck's philosophy of life*, dans *The Hibbert Journal*, t. 9, n° 36.

(6) V., inter alia, Moore, dernier chapitre.

CHAPITRE XII

Le Développement du Pragmatisme chez James

Les penseurs que nous venons d'étudier n'ont fait, en somme, dans la période que nous considérons, que donner un développement plus complet aux thèses qu'ils avaient énoncées dès 1903. Leur inspirateur se trouvait dans une situation plus embarrassante. Il considérait avec une vive sympathie cette prolifération inattendue de ses propres idées, et ces conclusions révolutionnaires devaient attirer son imagination éprise de nouveauté, en même temps qu'elles apportaient une confirmation nouvelle à sa chère croyance en l'efficacité de l'action humaine. Mais, d'un autre côté, notre ancien biologiste n'a jamais perdu le goût du travail net et défini. La pensée de James excelle naturellement aux analyses substantielles plus qu'aux hâtives généralisations ou qu'aux antithèses systématiques. Toujours éprise de justesse, elle se soucie de comprendre ses adversaires plus que de les écraser. Enfin elle se peint trop vivement les choses pour croire aisément que celles-ci se métamorphosent au gré de nos pensées. Ainsi, par les divers aspects de son tempérament, le maître pouvait être tenté tantôt de suivre jusqu'au bout ses disciples, tantôt

de leur fausser compagnie pour demeurer en terrain solide. De fait, à considérer de près la suite des écrits qu'il a consacrés au pragmatisme durant cette dernière période, nous verrons que l'on y découvre de curieuses fluctuations.

I

Notons tout d'abord que, d'après James, le terme de *pragmatisme* peut être pris en deux sens nettement différents : il désigne tantôt une méthode, tantôt une théorie de la vérité (1). Sur la méthode pragmatique James n'est revenu un peu longuement que dans ses conférences sur *Le Pragmatisme* (2). Nous y retrouvons exactement les mêmes thèmes que dans l'allocution de 1898, dont maints passages sont reproduits textuellement dans ce volume. L'application de la méthode aux problèmes métaphysiques, principalement à celui de l'unité du monde, y est simplement plus développée. Loin d'attribuer à la méthode pragmatique une originalité profonde, James montre en elle l'expression d'une attitude d'esprit bien connue, l'attitude empiriste (3), et déclare qu'il n'y a « absolument rien de nouveau » dans cette méthode (4). Nous n'avons donc pas besoin d'insister plus longuement sur ce sujet, et nous devons passer à la théorie, vraiment nouvelle celle-là, qui résulte d'après James d'une application de la méthode pragmatique au problème de la vérité (5).

(1) *Pragmatism*, lect. II, spécialement p. 55. *Meaning of Truth*, p. 51-52.

(2) *Prag.*, l. II, III, IV; cf. aussi *Some Problems of Philosophy*, p. 60.

(3) *Prag.*, p. 51.

(4) *Ib.*, p. 50.

(5) *Ib.*, p. 197, 200-201. *M. of T.*, p. 118, XXII; cf. déjà, *ib.*, p. 1-3, 43.

II

C'est dans l'article *Humanism and Truth* (1) que James a pour la première fois exprimé son opinion sur la controverse relative à ce problème. Remarquons bien d'ailleurs le caractère de cet article : James s'y attache, non pas à définir sa propre position, mais à faire comprendre et à justifier en quelque mesure la conception nouvelle de la vérité simultanément mise au jour par M. Schiller et par M. Dewey, conception qu'il désigne encore à ce moment du nom d'*humanisme* (2). Bien que la marche générale de l'exposé soit un peu confuse, l'idée maîtresse s'en dégage sans peine : c'est que la vérité ne consiste pas pour nos pensées à reproduire telle quelle une certaine réalité, mais à déterminer en nous, à l'égard de cette réalité, la façon d'agir la plus avantageuse (3). A l'appui de cette conception James invoque en particulier la récente transformation des théories scientifiques, qui a fait peu à peu tomber en désuétude la notion de la vérité-copie (4) ; la nécessité de soumettre la vieille formule de l'*adaequatio* à une analyse pragmatique (5), enfin, l'irrationalité même d'une tâche qui consisterait à redoubler en son esprit une réalité préexistante (6). Ce sont là des arguments assez proches de ceux que nous avons vu employer par M. Schiller et par M. Dewey. James en tire un autre, plus précis et plus original, d'une analyse des principaux

(1) Reproduit dans *M. of T.*, ch. III.

(2) *Ib.*, p. 52-53.

(3) *Ib.*, p. 64,80, etc.

(4) *Ib.*, p. 57-60.

(5) *Ib.*, p. 66.

(6) *Ib.*, p. 79-80, 96.

types de vérités. Nos pensées concernant les phénomènes sensibles sont vraies alors même qu'elles ne copient point ces phénomènes, si simplement elles nous y *adaptent* en déterminant correctement nos attentes (1). Les connaissances rationnelles, logiques et mathématiques, loin de reproduire des archétypes mystérieux, se fondent sur la perception directe de certaines relations qui existent entre des réalités édifiées par notre esprit (2). Enfin, la connaissance du passé et de l'avenir lointain a pour base la cohérence que nous cherchons à établir entre toutes nos pensées (3). Voilà des services bien variés. Le seul élément commun à toutes les idées vraies, c'est précisément qu'elles nous rendent service, qu'elles nous apportent le maximum de satisfaction. On peut distinguer entre une satisfaction immédiate et une satisfaction durable, mais, à prendre ces deux termes au même niveau de généralité, le vrai et le satisfaisant sont parfaitement synonymes (4).

James paraît bien opter ici pour cette conception large de la vérification qu'il avait rattachée jadis à une analyse du sentiment de la rationalité, et même pour la définition de la vérité que M. Schiller avait ajoutée à cette analyse : toute espèce de satisfaction, de profit, d'avantage, semble érigée non seulement en signe, mais en élément de vérité (5). Sur certains points, toutefois, et probablement sans en avoir conscience, il s'écarte déjà de ses disciples intempérants. Ainsi, il admet nettement l'existence d'une « curiosité théorique » et voit dans

(1) *Ib.*, p. 81-82.
(2) *Ib.*, p. 82-85.
(3) *Ib.*, p. 85-88.
(4) *Ib.*, p. 88-89.
(5) Cf., *ib.*, p. 65, 73, 74.

cette tendance la marque spécifique de l'humanité (1), quitte d'ailleurs à la définir par un besoin de cohérence empirique et à expliquer ce besoin même par une avantageuse disposition à contracter des habitudes mentales (2). Surtout il est très loin d'éliminer cette idée de réalité indépendante contre laquelle s'étaient escrimés également M. Schiller et M. Dewey : il admet expressément l'existence d'une réalité extérieure à ma pensée présente, possédant certaines déterminations propres qui s'imposent à moi (3). Sa seule réserve, fort importante, il est vrai, consiste à soutenir que cette réalité elle-même est constituée par d'autres « expériences » (4). Notre pensée transforme-t-elle du moins cette réalité distincte d'elle ? James n'admet encore que d'une façon très partielle cette thèse défendue si résolument par ses deux disciples. Sans doute il soutient que notre connaissance ajoute quelque chose à la réalité, qu'elle crée des relations nouvelles et qu'elle s'accompagne aussi *parfois* d'actes transformateurs ; mais en même temps il admet que notre connaissance *découvre* des objets et même des vérités qui préexistaient au moins virtuellement (5). Il reconnaît d'ailleurs qu'il existe là une sorte d'antinomie embarrassante : à mesure que l'on aperçoit mieux le développement historique de la connaissance humaine, on éprouve plus de difficulté à démêler quelles déterminations de l'objet peuvent être considérées comme indépendantes de notre pensée. Mais c'est là une difficulté inhérente au sujet,

(1) *Ib.*, p. 86.

(2) *Ib.*, p. 97-98 (passage tiré de l'article *Humanism and Truth once more*).

(3) *Ib.*, p. 68-69; cf. p. 63-64.

(4) *Ib.*, p. 100; cf. p. 68.

(5) *Ib.*, p. 92-95, et p. 192-193 (2e article).

que l'humanisme signale sans l'avoir créée et que l'on pourrait écarter en éliminant tout dualisme essentiel (1).

Une solution de cette dernière sorte se trouve justement présentée dans une série d'articles contemporains de ceux que nous venons d'analyser, où James, sous le nom d'*empirisme radical,* expose pour la première fois sa propre *Weltanschauung* avec la précision technique d'un système (2). En même temps, chose singulière, nous y voyons reparaître une conception beaucoup plus stricte de la vérification. Dégageons de ces curieux articles ce qui intéresse plus spécialement la théorie de la connaissance.

James dénonce d'abord un postulat commun à toutes les épistémologies courantes, et que lui-même avait jadis accepté provisoirement : savoir, que l'opposition du sujet et de l'objet est fondamentale et primitive. En réalité, dans le donné immédiat, ces deux termes coïncident absolument. Une « expérience pure », prise dans son apparence première, ne peut être nommée ni objective ni subjective, ni physique ni psychologique, ni double : c'est un événement simple, neutre, indifférencié. Après coup seulement, quand nous réfléchirons sur cette expérience, nous constaterons que nous pouvons l'envisager dans ses relations, soit avec cette suite d'expériences qui constituent la biographie d'un individu, soit avec cette série qui compose l'histoire de l'univers physique. A ce moment-là, rétrospectivement, nous concevrons cette expérience, soit comme physique, soit comme psychique : nous pourrons y voir, soit la connaissance d'un

(1) *Ib.,* p. 194-5; *Essays in Radical Empiricism,* p. 255-257.
(2) *Ess. in Rad. Emp.,* p. 41.

objet, soit un objet connu, selon le contexte auquel nous la rapporterons (1).

La description précédente reproduit, en somme, celle que James avait donnée dès 1895 de la perception sensible. Mais à présent, par une innovation aussi naturelle que hardie, il étend cette notion de la connaissance immédiate bien au-delà de ce domaine. Souvenirs, images, complexes conceptuels se présentent eux aussi, de prime jet, comme des fragments d'expérience pure. Elles aussi, ces « expériences non perceptuelles » peuvent être envisagées après coup, soit comme des objets, soit comme des états mentaux, suivant le contexte auquel on les associera. En dépit des préjugés courants, en effet, elles peuvent non seulement s'organiser avec l'histoire de chacun, mais encore se grouper entre elles de manière à constituer un monde objectif, soit le monde des choses rangées dans l'espace et le temps, soit le monde « idéal » de la logique et des mathématiques. Ici encore, un donné simple se dédouble rétrospectivement en un sujet et un objet, un représentant et un représenté. Mais objet connu et sujet connaissant ne sont qu'un seul et même morceau d'expérience, après coup envisagé tour à tour dans son rapport avec deux contextes différents (2).

Il n'en va plus précisément de même quand on passe à la connaissance représentative, — celle à propos de laquelle se pose proprement le problème de la vérité. Ici une certaine dualité existe entre la connaissance et son objet, mais c'est la dualité de deux fragments d'expérience unis entre eux par une relation, elle aussi, toute empirique. A l'origine, le concept n'est rien qu'une

(1) Article *Does Consciousness Exist ?* reproduit *ib.*, v. en particulier, p. 9-15.

(2) *Ib.*, p. 15-24.

portion de l'expérience, semblable à toutes les autres portions : un nom, une image claire ou confuse, peu importe. Il ne possède point par lui-même le caractère de connaissance, il reçoit cette fonction de certains phénomènes extrinsèques. En nous laissant aller à la série de pensées et d'actions que la conception suscite, sommes-nous graduellement conduits à une autre expérience — perceptuelle, celle-là — avec le sentiment d'une certaine direction suivie, d'un progrès continu et d'une intention finalement réalisée ? Nous attribuons alors à l'expérience initiale la qualité de connaissance ou plus exactement de « connaisseur » (*knower*), à l'expérience terminale, la qualité d'objet connu. La connaissance est *faite* par ce passage même : elle se ramène à une certaine « relation conjonctive » donnée entre deux expériences dont aucune, prise à part, n'offrirait un caractère cognitif (1).

Il faut avouer, cependant, que nous attribuons une valeur de connaissance à un grand nombre de concepts qui, en fait, ne nous ont jamais conduits de la sorte à une perception. James s'arrête sur ce point, qu'il avait négligé dans ses premiers essais, et l'explique en le rattachant à une particularité importante de notre expérience : le concept tend à devenir *substitut* de la perception. N'entendons point par là, comme a fait Taine, que l'idée remplace pour nous la perception impossible de qualités générales qui auraient cependant une existence réelle. La méthode pragmatique laisserait malaisément place à une hypothèse aussi fantastique (2). Le concept est le substitut de cette autre expérience qu'est la perception elle-même. En effet, nos idées s'or-

(1) *Ib.*, p. 52-61 (ou *M. of T.*, p. 102-109).

(2) Cette différence n'a pas été indiquée par James lui-même.

ganisent en systèmes parallèles à ceux de la réalité. Par suite, un concept provoque des associations analogues à celles de la perception correspondante : il nous conduit par une autre voie aux mêmes termes. Or, la voie conceptuelle a l'avantage d'être beaucoup plus courte et de nous mettre en relation avec un plus grand nombre d'expériences « représentées » dans d'autres concepts. Dès lors, nous aurons tout intérêt à remplacer, partout où nous le pourrons, la perception par le concept correspondant. Par suite, dans bien des cas, nous n'exigerons pas la vérification complète. Nous ferons crédit à un concept si nous croyons simplement qu'il *pourrait* nous conduire à une perception ; et cette capacité, nous l'attribuons d'ailleurs à tout concept qui s'harmonise avec l'ensemble des vérités admises par nous. L'immense majorité de nos idées ne dépasse pas ce stade. Nous possédons bien une connaissance en pareil cas, mais une connaissance virtuelle. La connaissance actuelle et pleine, celle à laquelle le philosophe doit se référer comme au seul type complet, n'en reste pas moins la relation empirique que nous avons décrite d'abord (1).

La description de la connaissance que nous venons de présenter impliquait l'hypothèse que nos perceptions sensibles coïncidaient avec la réalité elle-même. Elle s'en tenait au point de vue du sens commun. Mais l'essentiel n'en subsiste pas moins si l'on croit que la réalité est chose différente de ces perceptions, comme l'analyse de celles-ci conduit à le penser. L'on suppose en pareil cas, par delà les perceptions sensibles des hommes, un autre terme qui, s'il n'est pas perçu actuellement, est tout au moins conçu comme une expérience

(1) *Ess. in Rad. Emp.*, p. 61-69 (ou *M. of T.*, p. 110-117).

possible. Le même rapport existe alors entre ce terme et la perception sensible qui existait pour le sens commun entre cette perception et le concept : la perception est le substitut pratique de cet objet et nous conduit dans sa direction. De toute façon, il nous faut admettre certaines expériences, soit possibles, soit actuelles, dans lesquelles sujet et objet se confondent. Et une idée n'a un caractère de connaissance que dans la mesure où elle nous conduit soit à une telle expérience, soit dans son voisinage (1).

Sur la portée qu'il attache aux analyses précédentes, James s'est expliqué sans ambages : leur intérêt capital, à ses yeux, consiste à établir que la nature de la connaissance peut se définir sans que nous ayons à quitter le monde de l'expérience. Le caractère propre de son empirisme radical est de soutenir que les relations conjonctives sont données elles-mêmes dans l'expérience immédiate (2). Il importait surtout d'établir cette thèse à propos de la « relation cognitive », invoquée par les absolutistes à l'appui d'un système tout différent. La thèse en question est d'ailleurs celle que James avait déjà soutenue en 1895 sous une forme très nette. Sans doute il l'associait alors à ce qu'il nommait la « philosophie idéaliste » (3) ; et maintenant, au contraire, il se prononce en faveur du « réalisme naturel » (4). Mais le contraste est entre les mots beaucoup plus qu'entre les pensées. Ce que James retenait, dès son premier article, de la tradition berkeleyenne, c'était l'idée que toute chose se ramène à l'expérience actuelle ou possi-

(1) *E. in R. E.*, p. 73, 199-202 (ou *M. of T.*, p. 119, 129-133).
(2) *E. in Rad. E.*, p. 42.
(3) *Psychological Review*, vol. II, p. 106.
(4) *E. in R. E.*, p. 76.

ble de quelque esprit (1) ; or, cette même idée subsiste au cœur de son empirisme radical. Ce qu'il rejette maintenant de l'idéalisme anglais, c'est simplement cette conception suivant laquelle un même objet ne peut être perçu en commun par différents esprits (2) ; or, dès 1895 il admettait implicitement la thèse contraire (3). Sur ce point relativement secondaire, il s'écarte peut-être de Berkeley ; dans l'ensemble, et consciemment, il continue la tradition du maître qui a le premier nié l'existence d'une dualité dans notre perception des choses (4).

Sur ce caractère empirique des relations envisagées par l'épistémologie, il y a d'ailleurs complet accord entre les articles consacrés à l'empirisme radical et le premier article relatif à l'humanisme (5). Sur un autre point, l'harmonie reste défectueuse. En 1904, James a exprimé côte à côte une définition de la vérité en termes de satisfaction et une définition de la connaissance représentative en termes de transition vers une expérience immédiate. Or, ces deux conceptions ne pouvaient rester longtemps isolées l'une de l'autre, d'autant que, sous le nom de « connaissance », James décrit exclusivement une connaissance vraie, et même vérifiée. En fait, dès 1905, les analyses faites du point de vue empiriste radical sont présentées comme caractéristiques de l'humanisme (6), que James, à ce moment-là, accepte résolument, et la définition de l'

(1) *Ps. Rev.*, p. 106-107.

(2) *E. in R. E.*, p. 76-77.

(3) Citons cette phrase dans le passage indiqué de l'article, où James définit le sens de *thing* : « It may be shared by all of us ».

(4) *E. in R. E.*, p. 212.

(5) V., p. ex., *M. of T.*, p. 70, 82.

(6) *Ib.*, p. 126.

connaissance représentative est expressément donnée comme une définition de la vérité elle-même (1). Elle répond cependant à une idée de la vérification beaucoup plus stricte que la notion impliquée dans le premier exposé de l'humanisme : l'on ne voit guère, par exemple, comment elle accorderait une valeur probante à ces satisfactions d'ordre sentimental auxquelles on ouvre la porte toute grande lorsqu'on identifie la vérité d'une idée avec la somme de ses avantages. L'une de ces deux conceptions va-t-elle être définitivement éliminée au profit de l'autre ? C'est un problème que l'on s'attendrait à trouver résolu dans le livre consacré par James au *Pragmatisme*.

*
* *

En fait, rien n'est plus déconcertant que ce célèbre et brillant ouvrage pour qui cherche une définition un peu ferme de la vérité. A première vue, la conception la plus lâche paraît bien l'emporter. Ce qui surnage dans la mémoire de la plupart des lecteurs, ce sont sans doute les formules utilitaires que James multiplie et qu'il rend plus frappantes que jamais : la vérité, c'est ce qui nous apporte la plus grande somme de satisfactions (2) ; c'est le nom de l'idée à laquelle il est bon, profitable de croire (3) ; ce n'est rien d'autre que l'avantageux dans l'ordre de la pensée (4). Loin d'être isolées, de pareilles formules semblent d'ailleurs résumer toute une argumentation, fondée principalement sur la considération des différents types de vérités. James montre, en s'inspirant peut-être à sa façon

(1) *Ib.*, p. 133.
(2) *Pragmatism*, p. 217.
(3) *Ib.*, p. 76, 77, 75.
(4) *Ib.*, 222; cf. p. 204.

des récents articles de M. Le Roy (1), que le sens commun, la science et la philosophie constituent trois types de pensée irréductibles, et même logiquement incompatibles, dont aucun ne peut être dit plus vrai que les deux autres, chacun répondant à des besoins différents (2). Puis, partant de la formule qui définit l'idée par un accord avec la réalité, il s'efforce d'en analyser le sens concret, en insistant sur les diverses sortes d'accords et de réalités : nous demandons à nos idées tantôt de copier une réalité sensible, tantôt de s'harmoniser avec notre structure mentale, tantôt de s'adapter à l'ensemble de nos croyances, et souvent de remplir toutes ces fonctions à la fois. Qu'y a-t-il de commun à tous ces emplois variés, sinon que chacun répond à quelque besoin ? Quel caractère appartient en propre à toutes les idées vraies, sinon celui de répondre à nos désirs, de réussir, de *rapporter ?* (3). Enfin, de cette conception si large, une application bien significative est faite dans le domaine religieux. James nous déclare que les idées théologiques ont quelque degré de vérité dans la mesure même où elles ont une valeur pour la vie concrète, et, par exemple, dans la mesure où elles nous apportent un réconfort (4) ; que l'hypothèse de Dieu est vraie si elle produit des effets satisfaisants au sens le plus large de ce mot (5) ; que la conception de l'Absolu a un sens même si l'on n'en peut déduire aucun fait particulier, pourvu qu'elle ait une valeur « émotionnelle et spirituelle » (6). Dans ce dernier cas, la

(1) Il le cite, p. VIII, et *E. in R. E.*, p. 256.

(2) *Prag.*, lect. V, spécialement p. 188, 190.

(3) *Ib.*, lect. VI, spécialement p. 218.

(4) *Ib.*, p. 73.

(5) *Ib.*, p. 299.

(6) *Ib.*, p. 274.

conception utilitaire de la vérité ne s'élargit-elle pas au point de contredire nettement la maxime de Peirce ?

Cependant, si l'on y regarde de près, l'on voit aussi reparaître dans *Pragmatism* la conception plus stricte de la vérité, et l'on peut même y discerner par moments un effort pour montrer qu'elle s'applique à toutes nos connaissances. La transition d'une « image mentale » à une perception sensible nous est expressément donnée pour le prototype de toute vérification (1). James n'a pas grand mal à ramener à ce schème les autres espèces de vérités. A parler strictement, la condition essentielle pour qu'une idée soit vraie est que celle-ci nous conduise à une autre expérience immédiate, James dit maintenant de préférence : à une certaine *réalité,* ou dans son voisinage. Or, nous avons vu que les concepts eux-mêmes n'appartiennent pas moins que les perceptions sensibles à une telle expérience et qu'ils peuvent constituer à leur manière un monde objectif (2). En particulier, les relations idéales sur lesquelles portent les « vérités éternelles » des mathématiques et de la logique sont saisies par une intuition directe comparable à la perception sensible (3). C'est dire qu'elles sont données, elles aussi, dans une expérience immédiate, ou, en un autre langage, qu'elles constituent une réalité non moins contraignante que la réalité matérielle (4). D'autre part, l'existence de la connaissance virtuelle, où un certain sentiment d'harmonie tient lieu de la pleine vérification, suffit à rendre compte des vérités

(1) *Ib.*, p. 206, 215.

(2) V. *supra*, p. 232.

(3) *Ib.*, p. 209, 245 (cf. *M. of T.*, p. 84, 237. *Pluralistic Universe*, p. 340).

(4) *Prag.*, p. 211, 244 (cf. *M. of T.*, p. 42, 95 n. *Some Probl. of Phil.*, p. 101-106.

de fait qui ne portent pas sur des objets de notre expérience future, telles que les vérités historiques. C'est simplement dans le monde des vérités déjà reçues par nous que l'idée, en pareil cas, doit nous conduire pour être vraie (1). Mais ces autres vérités ont dû être établies par une vérification directe, de sorte qu'en fin de compte tout l'édifice de nos connaissances repose sur celle-ci.

Ainsi, une analyse, peut-être un peu trop minutieuse, du texte nous permet de discerner dans *Pragmatism* deux conceptions de la vérité qui alternent de la façon la plus singulière. Comment s'expliquer un pareil mélange ? Il faut tenir compte sans doute du caractère un peu composite et lâche d'un ouvrage où James a voulu brosser un tableau d'ensemble du mouvement pragmatiste (2). Cependant la théorie de la vérité a tant d'importance ici, et les deux interprétations signalées paraissent au premier abord si différentes, que l'on doit se demander s'il n'y aurait pas quelque moyen de justifier logiquement le passage de l'une à l'autre. Il n'en saurait exister, ce me semble, si la réalité sur laquelle porte l'idée devait toujours tomber dans l'expérience future du sujet. Seuls de pareils cas étaient encore considérés dans l'article de 1895. Mais, dès 1904, James a nettement admis que la réalité connue pouvait échapper à cette expérience, bien que non pas à toute expérience (3). Dès lors, la définition de la vérité devient un peu plus lâche : l'idée vraie ne conduit pas nécessairement *à* l'objet ; il suffit qu'elle conduise *vers* lui, dans son entourage (4) ; de là on passe aisément à la formule : il suffit qu'elle détermine à son égard des réactions meilleu-

(1) *Prag.*, p. 212-215.
(2) *Ib.*, l. VII.
(3) *M. of. T.*, p. 119.
(4) *Prag.*, p. 201-202, 207.

res (1). D'autre part, en 1904 aussi, James a insisté sur l'importance de la connaissance virtuelle ou indirecte. Or ce type de connaissance se prête aisément à des descriptions moins strictes : il s'agit pour une idée de s'accorder avec l'ensemble de nos croyances, on dira aussi bien : de se développer dans notre esprit de façon satisfaisante (2). Cependant ces deux considérations par elles seules ne nous permettraient pas encore de donner accès à des satisfactions qui ne se ramèneraient pas, de près ou de loin à celles de la prévision confirmée ou de la cohérence obtenue. L'élargissement final nous paraît plutôt justifié à l'aide d'une autre considération : c'est que, dans certains cas, les deux conditions précédentes ne suffisent point à déterminer notre choix entre plusieurs conceptions. Dès lors, des « raisons subjectives » interviennent. Entre deux théories scientifiques qui s'accordent également bien avec toutes les vérités connues, nous opterons pour des raisons d'élégance ou d'économie (3). Cette nouvelle sorte de satisfaction doit compter elle-même selon James pour un élément de vérité. Au même titre pourront intervenir sans doute à l'égard des théories métaphysiques les satisfactions sentimentales.

Ces remarques permettraient d'expliquer comment James a pu passer insensiblement de la conception stricte à la conception large de la vérité. Mais il ne faut pas oublier que lui-même n'a jamais distingué dans ses écrits ces deux conceptions. N'aurait-il pas cependant soupçonné qu'on pût établir une pareille distinction ? Dans l'article qui a suivi immédiatement *Pragmatism,* tout un passage semble destiné à établir qu'il n'y a pas

(1) *Ib.,* p. 202, 205, 213. Cf. *M. of T.,* p. 140.

(2) Cf. *Pragm.,* p. 212-216.

(3) *Ib.,* p. 217.

lieu de le faire, et que les deux conceptions, en réalité, coïncident (1). James a rattaché, dans les pages précédentes, la théorie pragmatiste de la vérité à sa vieille définition de la connaissance en termes de conduite. Il en arrive aux critiques adressées au critère de la satisfaction. Or, il défend cette formule en soutenant que les satisfactions issues d'une idée correspondent rigoureusement à son degré d'approximation à l'égard de la réalité. La satisfaction complète est atteinte quand l'esprit se fond avec la réalité même, comme il arrive aux yeux du sens commun dans le cas de la perception sensible ; les satisfactions partielles sont d'autant plus grandes qu'il se rapproche davantage de ce conflux. Entre les deux caractères signalés il y aurait donc le plus complet parallélisme ; autrement dit, les deux définitions de la vérité coïncideraient parfaitement.

Affirmation d'une simplicité quelque peu surprenante ! Comment a-t-on pu obtenir la coïncidence désirée, sinon en considérant exclusivement les satisfactions d'un certain ordre ? Pour justifier en apparence le sens large ne maintient-on pas secrètement le sens étroit ? Cette difficulté n'était même pas effleurée dans l'article précédent. Mais, dans un article légèrement postérieur, nous voyons James déclarer que les satisfactions sont indispensables mais non pas suffisantes pour constituer la vérité : il faut supposer, *en outre,* une réalité vers laquelle l'idée puisse nous conduire (2). N'est-ce pas avouer que parmi les satisfactions celles-là seules ont rang de vérificatrices qui accompagnent ou plutôt qualifient notre marche dans la direction d'un objet réel ? Pourtant, au cours de ce même article, James paraît bien approuver que nous attachions un degré de vérité supé-

(1) *M. of T.*, p. 155-160.
(2) *Ib.*, p. 195.

rieur à celle d'entre deux hypothèses métaphysiques qui satisfait le mieux notre besoin de rencontrer dans l'univers un être qui sympathise avec nous (1). En pareil cas, quelle raison d'affirmer une réalité s'offre à nous en dehors de notre satisfaction subjective ? Il n'y a pas là une simple inadvertance. Au fond, James n'a jamais renoncé à sa vieille conception de la rationalité. Nous la voyons encore reparaître dans le dernier ouvrage qu'il publia : rationalité ne se réduit pas, nous y est-il dit, à intelligibilité ; elle comporte trois autres « dimensions », l'esthétique, la morale et la pratique ; la conception la plus rationnelle est celle qui apporte à ces différents besoins réunis le maximum de satisfactions (2). Est-elle pour autant la plus vraie ? James se contente prudemment d'affirmer qu'elle sera toujours « acceptée comme plus probablement vraie » que les conceptions conférant au monde un moindre degré de rationalité. C'est que, si James reste attaché à cette conception, il ne la considère nullement comme une partie intégrante de sa définition de la vérité. Sans doute elle s'exprime plus d'un fois dans *Pragmatism;* mais l'auteur lui-même a confessé que, dans ce volume de conférences populaires, la thèse pragmatiste se trouve mêlée

(1) *Ib.*, p. 189 n. Citons au moins la fin de cette curieuse note : « Even if matter could do every outward thing that God does, the idea of it would not work as satisfactorily, because the chief call for a God on modern men's part is for a being who will inwardly recognize them and judge them sympathetically. Matter disappoints this craving of our ego, so God remains for most men the truer hypothesis, and indeed remains so for definite pragmatic reasons ».

(2) *A Pluralistic Universe*, p. 112-113, 320. Cf. encore : *M. of T.*, p. IX. Il convient de remarquer que, dans le premier ouvrage, James n'exploite guère au profit de sa propre thèse cette conception large de la rationalité : malgré les satisfactions esthétiques et à certains égards morales qu'il procure, c'est surtout en raison de difficultés intellectuelles que le monisme se trouve définitivement écarté, du moins dans l'argumentation.

à maintes thèses qu'elle n'implique point nécessairement (1). Il y a tout lieu de croire que l'apologie des satisfactions sentimentales figure elle-même au nombre de ces opinions étrangères au pragmatisme proprement dit (2). En effet, si l'on excepte le passage que nous avons signalé, elle ne reparaît dans *aucun* des écrits que James a consacrés à l'exposé de cette théorie à partir de 1907.

*
* *

En réalité, James caractérise dès lors son pragmatisme en termes qui le rattachent manifestement à sa définition de la connaissance, légèrement modifiée. L'originalité propre de cette théorie, il ne cesse de le répéter, consiste à caractériser la vérité comme une relation concrète, « ambulatoire », donnée tout entière dans l'expérience (3). Cette relation, c'est celle-là même à laquelle il ramenait, en 1904, la connaissance représentative (4). Seulement il ne se plaît plus à dire que cette relation joint simplement deux expériences. Il insiste sur ce point qu'elle relie une idée à une *réalité*, réalité distincte de l'idée et extérieure à elle (5). C'est dire qu'il ne se place plus au point de vue de l'expérience pure. Il déclare maintenant adopter l'attitude réaliste, et même *dualiste*, du sens commun (6). Il justifie, d'ailleurs, cette procédure par la façon même dont il pose le problème épistémologique. La connaissance ne se prend pas elle-même pour objet au moment où elle se produit ; c'est

(1) *M. of T.*, p. 181.

(2) Cf. d'ailleurs *M. of T.*, p. 155.

(3) *M. of T.*, p. XIV, 139-142, 234, 201.

(4) *Ib.*, p. 137.

(5) *Ib.*, p. 155, 163, 234. Cf. déjà p. 139.

(6) *Ib.*, p. 217.

après coup que la réflexion s'applique à une pareille étude. L'épistémologiste considère un cas déterminé de connaissance en évoquant son propre passé ou en imaginant l'état mental d'une autre personne (1). Il se donne donc à la fois une idée et une réalité, et se demande à quelle condition la première peut être considérée comme une connaissance vraie de la seconde. « L'univers du discours » ici envisagé implique nécessairement ces deux termes (2). C'est l'épistémologiste lui-même qui, par définition, se porte garant de l'existence de l'objet (3). Rien de mystérieux, au surplus, dans cette notion empruntée à l'expérience commune (4), et largement justifiée par les satisfactions qu'elle nous apporte (5). Enfin cette réalité, si elle peut échapper à l'expérience du sujet dont on étudie l'idée, tombe toujours dans la région de l'expérience humaine en général (6).

Au problème ainsi posé, voici la réponse que James donne à présent : la vérité est constituée par les effets (*workings*) de l'idée, lorsque ces effets d'une part nous conduisent dans la *direction* de l'objet, et de l'autre sont accompagnés de *satisfaction*. Ces deux éléments doivent être réunis pour qu'il y ait à la fois référence et adaptation de l'idée à l'objet (7). Il arrive sans doute à James, dans certaines formules rapides, de laisser l'un des deux dans l'ombre, de retenir simplement l'idée de passage

(1) *Ib.*, p. 145-146.
(2) *Ib.*, p. 190-1, 187, 244.
(3) *Ib.*, p. 244, 213 n, 236; cf. déjà p. 7.
(4) *Ib.*, p. 218.
(5) *Ib.*, p. 239-240, 244, 188, 192.
(6) *Ib.*, p. 178; cf. p. 152 n, et 269.
(7) *Ib.*, 218; cf. p. 172-173, 237-8.

ou de rapprochement (1), ou simplement l'idée de satisfaction (2). Mais il serait puéril de lui chercher chicane à propos d'expressions elliptiques. Conduire vers une certaine réalité en apportant des satisfactions, tel est le propre de l'idée vraie (3). Et c'est la même pensée que l'on exprime d'une façon plus brève en disant, par exemple, que la vérité de l'idée se ramène à ses effets satisfaisants (4). L'on voit que la conception de la vérité issue de la définition de la connaissance se rapproche de la conception utilitaire, grâce à un certain élargissement : au lieu de conduire à une expérience immédiate de l'objet, il suffit que l'idée nous aiguille dans sa direction ; dès lors, l'attente réalisée peut se fondre dans le genre plus vaste de l'orientation satisfaisante.

Au reste, ce que James a de plus en plus mis en relief dans la thèse pragmatiste, ce n'est pas une notion élargie de la vérification, c'est l'idée que la vérité elle-même se réduit à la vérification empirique, autrement dit aux *workings* de l'idée (5). La nature de ces *workings* n'est pas directement en question. James a fait de plus en plus converger les analyses précédentes vers cette simple conclusion, qu'à eux seuls, les effets de l'idée constituent la vérité même. Sur maint autre point il a exprimé des opinions variées, s'est laissé entraîner soit à des témérités, soit à des concessions graves ; mais il n'a jamais cessé de soutenir et il a fini par soutenir exclusivement, que le terme de vérité ne désigne rien autre chose qu'une relation tout entière saisissable dans l'expérience.

(1) *Ib.*, p. 201.
(2) *Ib.*, p. 188, 199, 240.
(3) *Ib.*, p. 165, 191, 202.
(4) *Ib.*, p. 240, 242; cf. déjà p. 160.
(5) *Ib.*, p. XIV, 224, 218.

IV

Reste à déterminer quelle portée James attache à cette thèse d'apparence si modeste. Ici encore nous pouvons examiner tour à tour les conséquences d'ordre méthodologique et les conséquences d'ordre métaphysique.

Nous avons vu que la conséquence la plus communément attribuée au pragmatisme, le motif où l'on soupçonne souvent l'arrière-pensée inspiratrice de son fondateur, l'apologie des influences sentimentales, avait été finalement dissociée par James de sa théorie de la vérité. Ce qui nous semble par contre étroitement lié à cette théorie, bien que l'auteur lui-même n'ait pas fait ressortir ce rapport, c'est le jugement porté par James sur la valeur de la connaissance conceptuelle. Son pragmatisme se fonde en somme sur sa psychologie de la perception et du concept : comment ne s'en dégagerait-il pas une conclusion sur la portée respective de ces deux modes de connaissance? Cette conclusion était d'ailleurs impliquée par avance dans l'énoncé même de la méthode pragmatique, qui se trouve ainsi confirmée par l'une de ses applications (1).

Ce jugement sur la valeur du concept inspire et domine la polémique que James a menée, dans ses derniers ouvrages, contre l'attitude qu'il nomme intellectualiste ou rationaliste. Il désigne par ces termes la tendance à exalter la connaissance conceptuelle considérée comme un ordre de savoir indépendant, supérieur, nous donnant accès à l'essence des choses (2). Pour James, au contraire, le concept a tout d'abord son ori-

(1) *Some Problems of Philosophy*, p. 59-60.
(2) *Ib.*, p. 53-57, 75.

gine même dans l'expérience immédiate, dans le *percept* : il se ramène, directement ou indirectement, à quelque aspect de cette expérience, isolé par notre pensée. Or, si nous isolons tel ou tel aspect, c'est, du moins à l'origine, parce qu'il nous intéresse pratiquement et pour nous préparer à des réactions plus avantageuses. L'animal ne réagit que par des mouvements immédiatement déclenchés par l'objet présent. L'homme a le privilège de fixer sa pensée sur des caractères communs à plusieurs choses : il groupe ainsi ses percepts en classes dont il dégage les lois ; il substitue à son expérience immédiate un système de plus en plus étendu de relations abstraites. Par là, il vise avant tout une adaptation à un milieu plus large : car nos lois générales ont pour office de nous permettre, à propos des cas particuliers, des prévisions d'ampleur croissante (1). Ainsi la fonction primitive du concept est essentiellement pratique. Faut-il conclure de là que le concept n'a pas de valeur théorique? James repousse nettement cette interprétation et se déclare prêt à fausser compagnie à Bergson sur ce point (2). Les concepts, d'après lui, nous fournissent un accroissement réel de connaissance (3). Ils nous le fournissent par cela même que, grâce à eux, nos percepts s'engrènent dans un vaste système de relations : notre panorama mental reçoit de la sorte un énorme élargissement. C'est là, il est vrai, un mouvement qui prolonge simplement l'extension de nos perspectives pratiques, et comme une adaptation à un milieu immense (4). En tout cas, le concept ne s'affranchit pas encore ici complètement du percept ; il a pour fonction

(1) *Ib.*, p. 63-67, 101-106. *Plur. Univ.*, p. 217.

(2) *Plur. Uni.*, p. 249.

(3) *Ib.*, p. 340.

(4) *Some Probl.*, p. 65-67.

de nous y ramener. Il peut cependant s'en détacher, James n'hésite pas à le reconnaître. Il reprend la thèse exposée dans les *Principes* au sujet des vérités rationnelles, et en accentue plutôt l'énergie : nos concepts, une fois construits, peuvent être étudiés en eux-mêmes ; notre esprit, les comparant entre eux, perçoit des relations nouvelles, qui valent indépendamment de toute expérience et les unissent à tout jamais. Ainsi se créent les systèmes de vérités immuables qui font l'objet des sciences *a priori :* les concepts et leurs relations constituent donc aussi une réalité d'un nouvel ordre, irréductible à celle de l'expérience, une réalité éternelle. Tel est le « réalisme logique » dont James n'hésite pas à compléter son empirisme radical (1). Enfin il attribue encore aux concepts le pouvoir d'introduire dans notre vie des valeurs nouvelles (2).

L'on voit que James reconnaît largement l'importance de notre faculté conceptuelle. Mais la contre-partie ne se fait pas attendre. James s'est livré, dans ses derniers ouvrages, à une critique approfondie de la connaissance conceptuelle dans laquelle il nous paraît utile de distinguer plusieurs plans.

Tout d'abord, la connaissance conceptuelle est incomplète. En vertu de sa nature même, un concept ne retient jamais qu'un aspect partiel de la réalité. Cependant cette vérité élémentaire a été méconnue par nombre de philosophes ; beaucoup ont procédé comme si l'on pouvait tenir le concept d'une chose pour équivalent à la chose même, ce qui les a conduits à nier de l'une tout ce qui n'est pas inclus dans la définition de l'autre. James dénonce avec autant de netteté que d'énergie ce postulat

(1) *Ib.*, p. 67-71, 101-106. *Pl. Un.*, p. 340.
(2) *Pl. Un.*, p. 340-1. *Some Probl.*, p. 71-73.

de « l'intellectualisme vicieux (1) » dont il dénonce des exemples typiques dans certains arguments de Hégel, de Lotze, de Royce, de Bradley. Ces dialecticiens en arrivent à nier les faits les plus palpables, simplement parce que ces faits ne dérivent pas des concepts qu'ils ont adoptés.

Ce qui aggrave le cas, c'est que la connaissance conceptuelle, d'après James, laisse précisément échapper les caractères les plus profonds du réel. Elle n'est pas seulement incomplète, mais superficielle. James insiste longuement, à la suite de M. Bergson, sur le caractère discontinu et davantage encore sur le caractère statique des concepts. Ceux-ci constituent des systèmes de relations immuables entre des termes bien séparés. Ils nous renseignent ainsi sur les positions respectives des objets, mais non sur leur nature intime. Ils nous permettent de prévoir ce qui se passera si nous supposons que la réalité demeure identique à elle-même ; ils nous laissent ignorer l'existence, la nature et les causes des changements réels. L'aspect le plus profond de la réalité, ce qui est en elle nouveauté, croissance, activité, échappe fatalement aux concepts et ne peut nous être fournie que par l'expérience immédiate (2).

Mais quelle conséquence tirer de ces remarques ? L'on peut en conclure simplement que le procédé conceptuel a toujours besoin d'être complété par le recours à l'expérience. C'est, effectivement, la thèse à laquelle James se borne assez souvent : il faut unir le percept au concept ; l'un de ces procédés accroît notre connaissance en étendue, l'autre en profondeur ; joignons-les si nous voulons obtenir la connaissance la plus complète ; nous

(1) *Pl. Un.*, p. 60, 106, 118-120, 218-219.

(2) *Some Probl.*, p. 78-97, 101. Plur. Un., lect. VI. Et l'art. *The experience of activity,* reproduit dans ce dernier ouvrage.

ne pouvons pas plus nous en tenir à l'un d'eux qu'une paire de ciseaux ne peut couper avec un seul tranchant (1) D'ailleurs ces deux procédés complémentaires et pareillement indispensables s'entrelacent étroitement dans notre vie, et chacun fait le jeu de l'autre : la perception stimule la pensée, et la pensée enrichit la perception (2). Voilà une thèse précise et nuancée, bien conforme au souci que James a toujours montré de rendre justice aux différents aspects du réel, dérivant tout naturellement de ses analyses qui ont fait ressortir à la fois l'originalité et l'insuffisance du concept.

Mais parfois aussi James semble soutenir une thèse assez différente, et beaucoup plus radicale. Le concept, nous a-t-il dit, *fausse* la réalité, la rend inintelligible (3). Par suite, le philosophe doit abandonner franchement la méthode conceptuelle, — James dit même parfois : la logique (4), — pour s'en tenir à l'expérience immédiate. A propos de chaque problème métaphysique, il établit une alternative entre une « vue conceptuelle » et une « vue perceptuelle », celle-ci résolvant les difficultés artificielles que l'autre fait surgir (5). Ainsi semble se creuser un fossé entre les deux procédés dont James avait pourtant proclamé l'union nécessaire. Ce n'est plus l'abus, mais l'usage même des concepts qui semble condamné dans le domaine métaphysique.

Cette dernière thèse ne nous paraît pas être vraiment celle de James. Notre auteur se trouve entraîné dans une telle direction à la fois par l'influence de M. Bergson, qui venait de dénoncer avec tant d'éclat l'inaptitude

(1) *S. Probl* .,p. 53, 57-58, 74. *Pl. Un.*, p. 251.
(2) *S. Probl.,* p. 47, 107-109.
(3) *Ib.,* p. 78, 81.
(4) V. le fameux passage : *Pl. Un.,* p. 212.
(5) *S. Probl.,* ch. X, XI, XII, XIII.

de l'intelligence à résoudre les problèmes portant sur la vie, et par cet entraînement de la polémique qui incline tout écrivain à outrer dramatiquement les contrastes. Mais si l'on examine de près les arguments sur lesquels James appuie sa condamnation de la méthode conceptuelle, l'on constatera qu'ils portent toujours très exactement sur les procédés de « l'intellectualisme vicieux ». C'est l'usage exclusif du concept pris pour équivalent de la chose qui suscite ces difficultés sans cesse renaissantes, dont la solution nous est fournie par le recours à l'expérience immédiate. Peu importe que nos concepts mutilent la réalité; on ne peut conclure de là qu'ils la faussent que si on leur attribue pour fonction de la reproduire tout entière. Or, ce dernier postulat a été justement éliminé par James, grâce à son analyse de la connaissance conceptuelle. Il faudrait faire abstraction de cette analyse pour condamner radicalement cette connaissance.

Ce qui reste vrai, c'est que James a mis de plus en plus l'accent sur la supériorité de l'expérience immédiate en matière métaphysique. Non qu'il établisse, à la façon de M. Bergson et de M. Le Roy, une opposition tranchée entre la méthode de la philosophie et celle de la science : il se plaît au contraire à affirmer l'identité foncière des deux méthodes (1). Mais c'est peut-être qu'il avait à mener la lutte contre des dialecticiens plutôt que contre des positivistes. Il n'en demeure pas moins dominé par la conviction que la solution des problèmes fondamentaux doit être cherchée surtout dans la consultation de plus en plus fidèle d'une expérience directe de plus en plus élargie.

(1) *Ib.*, p. 15, 101.

Le pragmatisme de James a-t-il une portée métaphysique? Le problème est assez délicat et demande à être examiné de près. James a insisté sur le caractère purement « épistémologique » ou « logique » de son pragmatisme (1). Et ce n'est pas là une tardive mesure de prudence : dès 1905, nous l'entendons affirmer que l'humanisme est compatible avec différentes interprétations philosophiques, y compris celle du monisme (2). Cependant il déclare dans le même temps qu'il interprète pour son compte l'humanisme dans un sens pluraliste (3) ; il va jusqu'à nommer « pragmatisme ou pluralisme » la doctrine qu'il défend (4). Comment concilier ces différentes affirmations? Et ne peut-on dégager des écrits de James une conception un peu précise des rapports qui relient son épistémologie et sa métaphysique?

C'est dans *Pragmatism* que les deux doctrines apparaissent le plus étroitement unies. La méthode pragmatique elle-même, appliquée au problème de l'unité du monde, nous conduit à discerner dans notre expérience un ensemble complexe de liaisons et de disjonctions (5), et nous incline ainsi, au moins provisoirement, du côté du pluralisme (6). Quant à l'épistémologie nouvelle, la conclusion centrale que James en tire ici, c'est que toute vérité est *faite* (*made*) peu à peu au cours de l'expérience (7), et en majeure partie faite par l'homme (8) : à la suite de M. Schiller, James insiste avec complaisance

(1) *M. of T.*, p. 215, 221.
(2) *E. in R. E.*, p. 257; cf *M. of T.*, p. 65 (à propos de Bradley).
(3) *M. of T.*, p. 125 (ou *E. in R. E.*, 194).
(4) *M. of T.*, p. 229.
(5) *Pragmatism*, l. IV.
(6) *Ib.*, p. 161; cf. p. 166.
(7) *Ib.*, p. 218.
(8) L. VII, spécialement p. 242.

sur l'aspect créateur de notre connaissance (1). Le pragmatisme nous amène donc à concevoir l'univers comme une réalité incomplète, mobile, capable de s'accroître par les efforts des êtres pensants : d'une simple théorie de la connaissance l'on passe insensiblement à une métaphysique pluraliste (2). Après avoir indiqué cette transition, au point d'identifier l'alternative du pragmatisme et du rationalisme avec celle du pluralisme et du monisme (3), James revient cependant à plaisir sur cette dernière comme s'il ne la tenait pas encore pour résolue, et présente même parfois chacune des deux alternatives comme compatible avec le pragmatisme (4). Il se manifeste là quelque flottement, dû sans doute à ce que James cède alternativement au désir de suivre ses disciples et à celui de sympathiser avec ses adversaires. Toujours est-il que, dans *Pragmatism,* James a indiqué clairement le moyen de tirer de son épistémologie une métaphysique en étendant à la réalité les remarques faites sur le caractère progressif et transformateur de la connaissance.

Mais il semble bien que cet argument, plus propre à M. Schiller et à M. Dewey qu'à leur maître, n'ait pas été repris par celui-ci dans les écrits où il expose exclusivement ses conceptions personnelles. Ce n'est pas que le pragmatisme ait perdu toute portée métaphysique aux yeux de James. Ce dernier a très nettement indiqué l'intérêt philosophique qu'il attachait à cette thèse dans sa préface au dernier livre qu'il ait publié : son pragmatisme demeure essentiellement en 1909, comme il était en 1904, un argument à l'appui de son empirisme radi-

(1) V. en partic., p. 256.

(2) *Ib.*, p. 257-259.

(3) *Ib.*, p. 259.

(4) *Ib.*, p. 266; cf. p. 295-6.

cal (1). Par cette expression, il désigne cette thèse suivant laquelle il n'y a pas lieu de superposer à l'expérience une réalité transcendante, parce que l'expérience nous livre à la fois les choses et leurs relations. Pour défendre une pareille conception contre les rationalistes, rien n'importait davantage que de montrer dans la relation de vérité elle-même, si largement exploitée par eux, une relation purement empirique. A coup sûr, aucune nécessité logique n'oblige à passer du pragmatisme à cette thèse beaucoup plus large (2). Mais, si le pragmatisme est admis, avec le plus puissant argument du transcendantalisme s'effondre le principal obstacle à l'acceptation de l'empirisme radical.

L'empirisme radical conduit d'ailleurs, à son tour, au pluralisme, car la notion d'unité absolue ne nous est manifestement pas fournie par l'expérience. La relation de ces deux thèses est si intime que James a présenté parfois ces deux expressions comme synonymes (3). Le pragmatisme demeure donc un argument en faveur du pluralisme, mais un argument indirect. Sa portée immédiate, et d'ailleurs beaucoup plus large, consiste à nous donner le droit d'affirmer que rien, dans la nature de la connaissance, ni dans celle de la vérité, ne nous autorise à opposer on ne sait quelle réalité mystérieuse aux don-

(1) *M. of T.*, p. XII sq.

(2) C'est sans doute la pensée que recouvre la déclaration, au premier abord assez surprenante, que l'on trouve dans la préface de *Pragmatism* (p. IX) : « Il n'y a pas de connexion logique entre le pragmatisme et l'empirisme radical », en ce sens seulement que l'on peut adopter la première doctrine sans la deuxième. Mais l'inverse n'est pas vrai; et, de plus, on ne voit guère comment un pragmatiste pourrait adopter une attitude hostile à l'empirisme radical. Il est seulement libre de ne pas poser le problème.

(3) *Pl. Un.*, p. 35, 43. Cf., avec plus de modération, *E. in Rad. Emp.*, p. 90.

nées vivantes de l'expérience. En fin de compte, la conséquence métaphysique du pragmatisme vient surtout en confirmer chez James la conséquence méthodologique.

TROISIÈME PARTIE

La valeur du Pragmatisme

CHAPITRE XIV

Le sens général du Pragmatisme

Nous venons d'insister assez longuement sur les formes particulières que le pragmatisme a revêtues chez ses protagonistes anglo-saxons. Mais, à travers des différences assez manifestes de tempérament et d'expression, le lecteur aura pu discerner une seule et même thèse fondamentale. Dégageons-en le sens général, afin d'en pouvoir examiner la valeur.

Nous avons déjà montré que tous les pragmatistes s'en prennent au même adversaire : ils rejettent la notion d'une connaissance préformée dans les choses, traditionnel auxiliaire de toute philosophie statique. Tous, également, avec des degrés fort inégaux de modestie, ils ont prétendu apporter une solution nouvelle aux problèmes les plus anciennement débattus de la logique,

grâce à l'emploi d'une méthode franchement empirique. Enfin l'analyse sur laquelle se concentre le gros de leur effort s'achève en une définition nouvelle de la vérité. Nous donnerons de cette thèse centrale une formule qui nous paraît convenir également à tous les pragmatistes (1) en disant : « la vérité est à la fois *connue* et *constituée* par les conséquences pratiques de l'idée ou, pour être plus exact, du jugement ». Expliquons sommairement le double aspect de cette thèse.

D'abord, la matière à laquelle s'est appliquée l'analyse de tous les pragmatistes, c'est le processus de la connaissance qui aboutit à la confirmation d'un jugement : ils ont examiné tous, sous des formes d'ailleurs assez diverses et inégalement complètes, de quelle façon le savoir humain s'accroît et se confirme. Voici maintenant sur quels points essentiels les résultats de leurs enquêtes concordent. Tous, ils présentent ce processus comme se déroulant au cours du temps et impliquant, pour ainsi dire, un certain *rythme* dont la phase initiale ne permet pas de prédire à coup sûr la terminaison. Tous, également, ils présentent ce processus comme *actif,* quittes d'ailleurs à donner de ce caractère des interprétations inégalement strictes : aux yeux d'un pragmatiste, une assertion ne nous dévoile sa propre valeur qu'à la condition d'être mise en œuvre par nous ; ainsi seulement nous en ferons sortir les conséquences vérificatrices. L'on voit par là que l'extension de notre connaissance est toujours liée aux mobiles généraux de notre activité : pour mettre en pratique une idée, il faut y être poussé par quelque désir ; un malaise à calmer, ou une ambition à assouvir, voilà ce que l'on trouve à l'origine de toute recherche. Enfin, l'assertion ainsi liée à

(1) Il est bien entendu qu'ici nous ne rangeons pas Peirce parmi eux.

nos fins personnelles nous paraîtra vraie dans la mesure même où elle entraînera à sa suite des conséquences satisfaisantes : l'on a vu que les pragmatistes n'ont pas tous pareillement spécifié la nature de ces satisfactions ; mais, tous, ils ont placé le critère de la vérité dans un certain genre, — plus ou moins déterminé — d'utilité ou de succès.

D'autre part, ce critère de la vérité en est, *ipso facto*, la définition même. Rien ne caractérise peut-être plus spécifiquement la thèse pragmatiste, sous ses expressions les plus diverses, que l'identification résolue de la vérité avec la vérification. Sans doute nos différents auteurs n'ont pas tous accepté avec une égale intrépidité les conséquences extrêmes de cette conception ; certains d'entre eux accordent une place importante à la notion des vérifications virtuelles. Ils ne s'en trouvent pas moins tous entraînés dans la même direction. Tous, ils proclament, non seulement de notre connaissance, mais de la vérité même, qu'elle s'accroît, qu'elle devient, qu'elle change, qu'elle *se fait*.

Maintenant la thèse centrale que nous venons d'exposer entraîne logiquement des conséquences de deux sortes, méthodologiques et métaphysiques, suivant que l'on en considère de préférence l'un ou l'autre aspect. Puisque toute vérification implique un processus temporel, il n'existe pas de vérité *a priori* : une assertion, quand elle se présente tout d'abord à l'esprit, n'est jamais qu'une hypothèse ; il lui faut toujours subir l'épreuve d'une certaine expérience. Par là doivent se trouver exclues les conceptions proprement invérifiables : élimination opérée d'ailleurs, nous l'avons vu, avec des exigences fort inégales de rigueur par un James et par un Dewey. Mais, en tout état de cause, un bon pragmatiste est nécessairement hostile à toute méthode purement dialectique : il peut concevoir des modalités plus

ou moins diverses de vérification, mais jamais il n'accordera une valeur de vérité à des concepts qui prétendraient s'imposer à nous en dehors de tout recours à l'expérience. — D'autre part, puisque le processus vérificateur est toujours orienté par nos fins personnelles, l'influence de ces fins s'exerce légitimement : la croyance n'est pas simplement tolérée, mais réhabilitée comme un moment nécessaire de toute connaissance. Pour la même raison se trouve logiquement éliminé le vieil idéal d'une connaissance désintéressée. L'analyse pragmatiste ne laisse aucune place à la notion d'un savoir qui ne serait pas dirigé par quelque désir. Elle fonde une forme de relativisme radicale, mais nullement sceptique. C'est ce que l'on comprendra mieux en considérant les répercussions métaphysiques de la doctrine.

Par cela même qu'il caractérise toutes les notions logiques, et particulièrement l'idée de vérité, en termes d'expérience humaine, le pragmatisme enlève un de ses principaux arguments à toute philosophie qui prétend superposer à cette expérience quelque Réalité transcendante. Sans conduire nécessairement à l'*empirisme radical,* il y conduit très naturellement : il le rend possible, en le délivrant de toute objection de l'ordre épistémologique. D'autre part, il apporte une solution nouvelle au problème longuement débattu entre idéalistes et réalistes : d'après lui, la connaissance ne reproduit pas plus une réalité toute constituée qu'elle ne crée son objet de toutes pièces ; elle imprime une certaine transformation à la réalité donnée dans l'expérience. Par là est établi le caractère éminemment plastique de cette réalité ; l'analyse concrète de la connaissance, loin d'exiger notre asservissement à quelque déterminisme inflexible, met en lumière l'efficacité de notre action. Puisque cette action émane toujours d'un individu, le pragmatisme aboutit naturellement à une métaphysique

pluraliste. Mais l'indépendance de l'activité personnelle à l'égard de la réalité totale a été fort inégalement accentuée par les différents pragmatistes. Ce qu'ils s'accordent seulement à affirmer, c'est que cette réalité est susceptible de transformations réelles. Disons donc plutôt que le pragmatisme conduit à une métaphysique franchement *évolutionniste* ou *dynamiste*.

L'exposé précédent nous fournit le plan naturel que nous allons suivre dans un examen critique du pragmatisme. Il s'agira de savoir à la fois si la vérité est connue et si elle est constituée par les conséquences pratiques. Autrement dit, nous aurons à nous demander, d'abord, si la description du travail cognitif fournie par le pragmatisme est vraiment fidèle, ensuite, si les conclusions épistémologiques tirées de cette description sont bien des conclusions légitimes. Le premier problème porte sur le critère de la vérification ; et le second sur la définition de la vérité.

CHAPITRE XV

Le critère pragmatique de la vérification

Tous les pragmatistes semblent bien être d'accord pour soutenir que la vérité d'une assertion est *établie par la valeur de ses conséquences pratiques*. C'est la thèse que nous allons avoir à examiner. Mais elle peut être prise, on l'a déjà vu, en des sens assez différents, qu'il nous faut à présent classer.

I

L'on peut d'abord interpréter d'une façon étroite le caractère *pratique* des conséquences et ramener la vérité à l'utilité strictement biologique : seraient seules tenues pour vraies les idées qui entraînent des changements favorables aux besoins de notre organisme. Conception parfaitement nette, mais barbare ; de ce point de vue, combien de connaissances faudra-t-il condamner? Les spéculations d'ordre métaphysique ne seront pas seules excommuniées par cette logique rudimentaire. Quelle place, par exemple, pourrait-on faire à l'histoire ? Il faudra enfin refuser aux propositions mathématiques elles-mêmes toute vérité, tant qu'elles n'auront pas conduit à quelque application d'ordre industriel. Rien de

plus contraire aux croyances éprouvées de l'humanité pensante ; rien de plus manifestement arbitraire.

S'il fallait l'entendre ainsi, le pragmatisme ne serait vraiment que la protestation de l'animal humain contre les inquiétudes de l'esprit. Mais peut-on attribuer à ses défenseurs une conception aussi grossière? Ce qui est incontestable, c'est qu'ils ont tous expressément soutenu une théorie *biologique* de la connaissance (1). Certains d'entre eux n'ont même pas hésité à affirmer la dépendance de notre pensée à l'égard de notre organisme (2). Mais ils n'en ont pas moins tous répudié l'interprétation étroitement matérialiste du critérium utilitaire. Nous avons vu James reconnaître l'existence même d'une « curiosité théorique ». Ses disciples maintiennent sans doute plus strictement la thèse du lien de la pensée à la pratique. Mais l'on se rappelle combien large est l'acception que M. Schiller donne à ce dernier terme. Ne s'est-il pas fait railler du reste par l'un des néo-réalistes américains pour avoir posé le problème de la valeur de la vie et méconnu l' « invincible indifférence de l'homme normal » qui ne permet pas à la métaphysique de venir « aigrir notre soupe du matin et para-

(1) Ainsi Schiller écrit : « Pragmatism... is quite specifically the philosophic corollary of Darwinism » (*Mind*, 1913, p. 281). Cf. le titre même du recueil de Dewey : *The Influence of Darwinism upon philosophy.* Ce point de vue biologique est encore plus fortement marqué dans l'article de Simmel *Ueber eine Beziehung der Selectionslehre zur Erkenntnistheorie* (*Arch. für syst. Ph.*, 1895).

(2) Ainsi Schiller est allé jusqu'à écrire : « There is not the slightest antecedent reason for supposing that it [sc. the mind] functions satisfactorily except with reference to the practical needs of the organism « (C. r. de *Will to Believe*, *Mind*, 1897). Cf. encore *Personal Idealism*, p. 85 : « The brain which has become an instrument of intellectual contemplation must be regarded as the subtlest, latest and most potent organ for effecting adaptations to the needs of life ». Et Dewey : « The a priori element in human experience is activities made possible by means of established connections of neurones ». (*Creative Intelligence*, p. 19).

lyser les nerfs qui nous donnent du bon temps? (1) » Quant à M. Dewey, il faut avouer qu'il tend davantage à restreindre le champ de la spéculation, mais sa confiance exaltée dans le pouvoir de l'intelligence s'expliquerait mal s'il n'attendait de cette force que des bénéfices d'ordre matériel. Ainsi, nul pragmatiste n'a voulu ramener la valeur vérificatrice à des satisfactions d'ordre inférieur. Le caractère biologique de la théorie aurait-il dû entraîner la conséquence ainsi repoussée? Nullement, car lorsqu'ils parlent de la vie — et bien qu'ils n'aient pas suffisamment éclairci cette notion, — nos auteurs n'ont manifestement en vue ni une force purement individuelle ni une simple puissance de conservation. M. Schiller voit la cause du processus évolutif dans la recherche d'une forme supérieure d'existence (2). M. Dewey adopte sans doute un langage plus proche du naturalisme et se plaît à considérer la pensée comme un instrument d'adaptation. Mais le milieu auquel l'homme doit s'adapter d'après lui, c'est un milieu social, en voie de changement, laissant place à la nouveauté et à l'action d'un idéal (3). Ainsi, nulle raison ne subsiste d'interpréter dans un sens étroit la valeur pratique des conséquences.

II

On peut interpréter avec beaucoup plus de vraisemblance le critérium pragmatiste en un sens très large.

(1) Compte rendu des *Riddles of the Sphinx*, par W. B. Pitkin, *Journal of Philosophy*, vol. VIII, n° 11 (25 mai 1911).

(2) *Humanism*, ch. VIII, p. 143. Cf. encore la façon dont J. E. Miller caractérise le « point de vue biologique » : « Life is not thought of as reduced to its lowest physical terms, but as inclusive of everything that makes life worth living ». (*The Psychology of Thinking*, p. VII).

(3) V. son article *Evolution and Ethics* (*Monist*, vol. VIII, n° 3, avril 1898).

La thèse consisterait à soutenir que toute satisfaction issue d'une idée constitue une marque de sa vérité. C'est bien la pensée que l'on attribue le plus communément au pragmatisme, surtout en France. Or, l'on a vu que cette interprétation paraît justifiée par l'attitude ordinaire de M. Schiller, et par certains passages de James (1). Elle vaut la peine d'être examinée sérieusement.

Il n'est pas niable qu'il ne soit généralement utile de posséder des idées vraies. Mais cette remarque ne saurait conduire loin, tant que l'on n'a pas montré dans cette utilité un caractère universel et distinctif de ces idées-là; tout au moins il faudrait avoir établi que, parmi les idées relatives à un même objet, la vraie l'emporte toujours sur toutes les autres quant à la somme des effets avantageux. Comment peut-on essayer de prouver une pareille proposition? Simplement, nous semble-t-il, en invoquant le témoignage des opinions les plus communément reçues : en gros, l'on peut dire qu'une idée a chance d'être admise et conservée par la majorité des hommes dans la mesure même où elle leur promet ou leur apporte une satisfaction de leurs désirs fondamentaux. L'utilité d'une croyance est sans doute son meilleur gage de durée et d'expansion. Est-elle, *ipso facto,* marque de sa vérité? Nombre d'arguments pragmatistes paraissent impliquer cette conclusion. Mais elle ne serait légitime que si la recherche du vrai ne se distinguait par aucun caractère de l'ensemble des mobiles qui conduisent les hommes à affirmer. Or, en apparence, une pareille distinction existe, et peut aller jusqu'au contraste. Ne parle-t-on pas d'illusions

(1) Voir *supra,* p. 203-204, 229, 238.

bienfaisantes et de « mensonges vitaux (1) », ainsi que de vérités malencontreuses? Il ne s'agit pas seulement de l'intérêt qu'un individu ou un groupe peut trouver à maintenir *chez d'autres* une croyance dont lui-même connaît la fausseté. C'est à l'intérieur d'une même conscience que le vrai et l'utile peuvent entrer en conflit. En révélant leur état à certains malades, on risque de l'aggraver; en découvrant à tel individu l'indignité d'un être qu'il chérissait, il se peut qu'on lui rende l'existence odieuse. Faut-il rappeler ces cas tragiques où le désir de la vérité ne triomphe en nous qu'au prix de cruels sacrifices? Il est arrivé plus d'une fois qu'un homme ait d'abord dirigé sa vie suivant une certaine croyance, puis que l'étude ou la réflexion lui ait découvert la fragilité des affirmations sur quoi sa conduite s'appuyait, et qu'enfin l'amour de la vérité ait douloureusement arraché de son âme cette foi où elle tenait par tant de liens. Il se peut même qu'après une de ces crises intérieures le désillusionné ne retrouve plus l'équilibre moral d'antan ou la flamme qui animait sa vie. La perception d'une vérité aurait pu occasionner en lui non seulement une souffrance, mais une diminution même. Niera-t-on de pareilles crises? Ou les interprétera-t-on de manière à jeter un discrédit sur les chercheurs sincères, au profit des ouailles serviles? C'est la manœuvre que certains esprits soupçonnent le pragmatisme de favoriser. En affirmant que l'utilité est le critère du vrai, ne cherche-t-on pas à maintenir des croyances qui ne résisteraient pas à l'examen logique ou historique, mais dont on ne veut pas perdre le bénéfice moral, affectif ou social?

A vrai dire, il n'existe point de raison sérieuse d'at-

(1) Miss Vernon Lee a consacré à ce sujet un intéressant livre, qui vient d'être traduit en français.

tribuer à qui que ce soit des pragmatistes un pareil machiavélisme. Ils ont tous le goût des faits, et nul d'entre eux ne fait bon marché de la cohérence : M. Bradley n'a-t-il pas reproché à James de pousser trop loin la répugnance à se contredire (1)? et n'est-ce pas, en effet, une telle répugnance qui a conduit M. Schiller et son maître à éliminer de leur philosophie religieuse les notions traditionnelles d'infini et d'absolu? Mais une conséquence peut dériver logiquement d'une doctrine sans avoir été recherchée par ses promoteurs. Si la vérité se reconnaît à l'utilité en général, comment condamner l'individu, indifférent aux scrupules d'ordre intellectuel, qui choisirait simplement les opinions les plus conformes à ses habitudes de pensée ou à ses passions ? N'aurait-il pas le droit, invoquant le critère pragmatiste, de proclamer vraies ces idées qui le satisfont? — Soit, répondraient sans doute James et M. Schiller; mais ce serait une vérité d'ordre inférieur, parce qu'elle dériverait d'une satisfaction très limitée. Une vérité pleinement digne de ce nom se reconnaît à une utilité *durable* et *collective*. Or, une utilité de ce genre ne saurait appartenir aux opinions qui se moquent de l'expérience et de la logique. Comment une idée pourrait-elle longtemps nous satisfaire si elle se heurte soit aux faits, soit au système des vérités acquises? Ainsi le critérium utilitaire, pleinement com pris, enveloppe ces exigences d'ordre proprement intellectuel, qu'on l'accuse à tort de négliger.

Il les enveloppe, soit ! mais il les déborde. L'on se rappelle l'apologie que James avait présentée de bonne heure en faveur des satisfactions d'ordre sentimental ou d'ordre éthique. De pareilles satisfactions semblent bien garder rang de conséquences vérificatrices, au

(1) V. *Mind*, 1907, p. 178; 1908, p. 230.

moins dans la conception de M. Schiller. N'est-ce pas dire qu'en l'absence d'incohérence et d'inexactitude formelle, mais en l'absence aussi de toute preuve positive, une affirmation recevra, par exemple, de sa seule bienfaisance morale une estampille de vérité? Aussi entendrons-nous un adepte du pragmatisme le célébrer en ces termes : « L'existence de Dieu, la Providence, l'immortalité s'y démontrent par leurs heureux effets sur la vie terrestre, et la démonstration a l'avantage d'être facile, compréhensible à quiconque possède les rudiments de l'histoire ». Et l'auteur de nous expliquer naïvement comment l'affirmation d'un châtiment réservé aux méchants dans une autre vie, déterminant une conduite meilleure que l'affirmation opposée, est, par là même, prouvée vraie (1). Etrange démonstration, mais, il faut l'avouer, bien conforme au critérium utilitaire!

Ne voit-on pas aisément l'insuffisance de ce critérium, et l'équivoque dont il tire parti? Sans doute, non seulement les avantages moraux d'une croyance peuvent contribuer, en fait, à la maintenir, mais encore, en droit, l'on est libre d'adopter une croyance parce que l'on en espère de pareils avantages. Cela est légitime, tant qu'il s'agit d'une foi non contraire aux exigences de la raison, et, d'autre part, d'une adhésion purement pratique. En pareil cas, je choisis de me conduire comme si cette croyance était vraie, mais cela ne me donne point le droit d'en affirmer catégoriquement la

(1) rticle de Dessoulavy, dans la *Revue de Philosophie*, 1er juillet 1905. Il est à noter que ce critère vague prête aux applications les plus variées. Ainsi H. Sturt s'en servira pour établir que Dieu change (*The Idea of a free Church*, ch. IV, § 6), que sa bienveillance pour l'homme est limitée (*ib.*, § 10. « It is not salutary to believe that God is infinitely benevolent to man », p. 117). Et il trace tout un programme de religion nouvelle, suivant lui mieux adaptée aux besoins de notre temps que le christianisme.

vérité. Supposons maintenant que la croyance, à l'épreuve, se soit révélée en effet bienfaisante. Elle aura manifesté, à coup sûr, sa valeur comme règle de vie. A-t-on le droit d'en conclure qu'elle soit vraie? Si l'on entend par là qu'elle répond certainement à une réalité en dehors de notre propre vie présente, cette conclusion paraît insuffisamment justifiée. L'efficacité morale d'une foi religieuse peut s'expliquer autrement que par l'existence d'un objet correspondant. La chose est bien claire pour les sanctions de la vie future : le fait de croire à leur existence peut nous incliner vers un certain type de conduite; mais, pour que cet effet se produise, il n'est nullement nécessaire que cette croyance doive être un jour vérifiée. De même, il est tout naturel que la foi en un Dieu conçu comme une Puissance d'ordre éthique stimule notre volonté du bien; mais l'existence de cette réalité ne semble pas être la seule hypothèse qui permette d'expliquer les effets toniques de cette croyance. Ainsi, le critérium utilitaire nous apparaît beaucoup trop large. Si l'on peut dire que la vérité d'une idée se reconnaît à son utilité ou à la valeur de ses conséquences, il ne s'agit pas d'une utilité quelconque et de n'importe quelle sorte de valeur; l'utilité vérificatrice est une *certaine espèce* d'utilité, distincte de toute autre. Le pragmatisme se ramène à un paradoxe insoutenable s'il méconnaît, au lieu de le définir, le caractère spécifique de la « satisfaction » probante.

A vrai dire, il n'est aucun pragmatiste qui n'ait reconnu par moments cette spécificité. Nous avons entendu M. Schiller lui-même parler de valeur « logique » et d'utilité « cognitive ». Seulement, tant que ces épithètes ne sont point définies, le pragmatisme paraît se dérober à sa tâche, et pécher en imprécision plus gravement peut-être que les théories traditionnelles auxquelles il entend se substituer. Mais nous

avons trouvé chez James et chez M. Dewey un effort pour caractériser en termes pragmatiques la connaissance elle-même. Examinons donc les critères de vérification que l'on peut extraire de leurs œuvres.

III

L'on se rappelle que James a fréquemment mis en relief, dans son analyse de la connaissance conceptuelle, un caractère beaucoup plus précis que celui d'une utilité quelconque. Pour que nous accordions à une idée un caractère de vérité, il faut, d'après lui, qu'elle nous ait conduits à une expérience que nous tenions pour l'expression immédiate ou toute proche de quelque réalité. Sans doute, cette *conduite* doit être elle-même accompagnée de satisfactions ; mais le sens de cette dernière notion semble heureusement restreint grâce à l'introduction de la première.

Toutefois, que faut-il entendre au juste par ce *leading?* James nous décrit sous ce terme une suite de pensées et d'actions que l'idée considérée suscite naturellement et qui aboutissent à l'expérience d'un objet. Mais quel lien unit cette chaîne d'effets au terme initial ? C'est ce qu'il n'explique pas très nettement. A vrai dire, ce lien paraît souvent imaginé sous la forme la plus lâche. Nous avons vu James insister sur le caractère *extrinsèque* de la relation cognitive (1) : certains phénomènes subséquents viennent conférer, après coup, à l'idée une fonction de connaissance qu'elle ne possédait absolument pas à l'origine, n'étant alors qu'un morceau d'expérience quelconque et sans épaisseur (2). Cependant, quand James s'exprime de la sorte,

(1) V., en particulier, *Meaning of Truth*, p. 104, 46.
(2) *Ib.*, 107 : « a flat piece of substantive experience like any other ».

il paraît oublier lui-même tout un aspect de sa pensée, et des exigences du sujet. Car enfin, pour que l'on soit en droit d'attribuer à l'idée le pouvoir de *conduire*, il faut bien qu'elle exerce elle-même une certaine influence sur ces suites d'effets qui la rendent vraie rétroactivement. De fait, pour remplir ce rôle, celles-ci doivent répondre, d'après James, à ce qu'il nomme la *direction* propre à l'idée; et l'on se rappelle qu'il entend par là une certaine tendance à se compléter dont nous avons, dans la frange du concept, le sentiment obscur (1). Mais pourquoi donc s'en tenir à cette caractéristique encore assez vague? Pourquoi invoquer ici seulement des impulsions à peine conscientes? Ne sommes-nous pas capables de conférer à nos idées une signification réfléchie? Et n'est-ce pas seulement par rapport à un pareil sens que les conséquences d'un concept peuvent avoir une pleine valeur vérificatrice? James aurait pu sans contradiction développer sa thèse dans ce sens-là (2). Il ne l'a pas fait, et c'est peut-être parce qu'il a trop complètement réduit le problème de la connaissance à celui de la vérité (3). Il s'est appliqué à décrire le processus de la vérification achevée; il a singulièrement négligé, *dans ses dernières œuvres*, de caractériser la nature de l'activité cognitive à l'état naissant. En d'autres termes, il a presque complètement laissé dans l'ombre ce *claim to truth* que M. Schiller, sans l'analyser assez, avait désigné du moins d'une

(1) Voir *supra*, p. 49 et 51.

(2) Noter la tentative intéressante de Evander Bradley Mc Gilvary, pour tirer de la psychologie jamesienne une conception différente de la vérité : *The fringe of W. James's psychology the basis of logic* (*Philosophical Review*, mars 1911).

(3) Nous sommes d'accord sur ce point avec Ethel Ernestine Sabin (*William James and Pragmatism*, p. 9), dont la thèse contient par ailleurs certaines sévérités injustes.

expression heureuse. Il a établi une séparation artificielle entre le sens originel de l'idée et les conséquences vérificatrices, au point d'admettre qu'il n'existe aucun rapport nécessaire entre ces dernières et l'*objet* de la croyance corespondante (1). Dès lors, il ne lui restait nul principe défini pour discerner, parmi les avantages multiples qu'une idée peut procurer à son possesseur, ceux qui méritent réellement le titre de critère. La notion du *leading*, qui semble quelquefois seulement juxtaposée à celle des effets satisfaisants, demeure trop vague chez James pour remédier vraiment à la fâcheuse indétermination du critérium utilitaire.

IV

Le remède semblait pourtant facile à trouver, et la thèse si fortement énoncée naguère par James lui-même sur le caractère téléologique de la pensée pouvait en fournir les éléments. Ne suffisait-il pas de se rappeler que ce caractère devait qualifier la pensée à son origine non moins qu'à son terme, et de marquer, par suite, l'existence d'un certain rapport entre la nature des conséquences vérificatrices et celle du dessein qui avait engendré l'idée mise à l'épreuve? James lui-même n'a pas complètement ignoré ce rapport; quelques passages de ses derniers articles en font foi (2); mais, d'ordinaire, il paraît l'oublier. Il n'en va pas de même de ses disciples. M. Schiller a insisté plus que personne sur la finalité immanente à toute pensée, et souvent il met au premier plan des satisfactions probantes celle

(1) *Meaning of Tr.*, ch. XIV, p. 273, 279-280.

(2) Ainsi, il lui arrive de parler de « fulfilled intention » (*ib.*, p. 105; il est vrai qu'il la ramène encore à la tendance : v. p. 172). Il signale même une fois la relation de la satisfaction au *purpose* (*ib.*, p. 240. Cf. encore, p. 111).

qui se rapporte au dessein initiateur de la recherche. Mais il n'écarte pas les autres sortes de satisfactions, et nous avons vainement cherché dans son œuvre des explications sur la nature du dessein cognitif (1). Seule, l'école de Chicago a franchement adopté le thème d'une connexion étroite entre l'origine et les conséquences de toute pensée, et mis en plein relief le caractère à la fois actif et réfléchi de la fonction cognitive. Elle n'a cessé de caractériser l'idée comme un plan ou un programme d'action déterminé. Dès lors, seules pourront avoir valeur de critère les effets de l'idée qui répondront à ce programme : l'idée est vraie si elle réussit à accomplir la transformation demandée ; tous les autres avantages que nous pourrions tirer d'elle ne comptent ici pour rien. Grâce à l'effort qu'ont fait ces logiciens pour rattacher le problème de la valeur au problème de l'origine, ils semblent avoir exclu de leur critère la considération des utilités extrinsèques.

Mais cette description est-elle suffisamment spécifique? Son trait le plus saillant, c'est de présenter le processus intellectuel comme la forme prise par notre activité en présence d'un conflit, comme un effort pour passer d'une « situation » troublée à une « situation » harmonieuse. Par là, sans doute, la pensée se trouve nettement distinguée des formes automatiques de l'expérience. Mais l'est-elle des autres variétés de l'effort mental, ou, pour employer le terme cher aux instrumentalistes, de *l'attention?* Les caractères mis en relief s'appliquent-ils seulement à l'effort du savant qui découvre une vérité, ou ne conviendraient-ils pas tout

(1) Il a d'ailleurs expressément déclaré : « The *origin* proper of truth is not strictly a *scientific* question : It is conceivable as an « accidental variation ». (*Mind*, 1908, p. 38 n.). Comme exemple de flottement entre l'appel à une satisfaction déterminée et l'appel à une satisfaction quelconque, voir *St. in H.*, p. 5.

aussi bien à celui de l'artiste qui parvient à donner forme à son rêve, ou surtout à celui de l'homme qui, après une lutte intérieure, atteint par une victoire de sa volonté un état de paix morale ? Lui aussi, cet effort implique crise, trouble momentané de l'activité, choix d'un certain programme de conduite, transformations inspirées de ce plan, établissement d'un nouvel équilibre. Cependant, la pensée commune distingue l'effort moral de l'effort intellectuel. Y aurait-il donc lieu de repousser cette distinction?

Le problème se pose d'autant plus impérieusement que M. Dewey s'est attaché lui-même par ailleurs à caractériser « la situation morale ». Or, quand il en veut dégager le trait spécifique, il nous dépeint un conflit senti entre des fins incompatibles, aboutissant à un jugement sur la valeur prépondérante de l'une d'entre elles, et à une option en sa faveur (1). L'expérience cognitive se distingue-t-elle essentiellement de celle-là? Elle s'en distinguerait, si, par exemple, M. Dewey la caractérisait comme portant exclusivement sur les moyens ou sur les conditions de notre action. Mais c'est ce qu'il paraît le plus souvent répugner à faire : son pragmatisme ramène tout jugement au type du jugement pratique (2) ; et ce dernier porte à la fois, d'après lui, sur les fins et sur les moyens (3). N'est-ce pas dire qu'il se refuse à établir parmi les modes de l'activité réfléchie les distinctions qui permettraient de caractériser vraiment la variété cognitive? Cependant M. Dewey donne aussi parfois des indications qui pourraient conduire à cette détermination spécifique. Les matériaux propres sur lesquels opère

(1) *Ethics*, p. 207-210; cf. p. 307.

(2) *Essays in Experimental Logic*, p. 347; cf. p. 387, 389.

(3) *Ib.*, p. 340.

la pensée, c'est ce qu'il appelle tantôt *meanings* et tantôt *inférences*. Reste à savoir comment il caractérise ces éléments eux-mêmes. Or, le plus souvent, son analyse demeure ici encore trop vague : le *meaning* est « un contenu idéal » qui tend à se réaliser (1), *l'inférence,* une sorte de *réaction* à l'égard d'une chose absente (2). Comment M. Dewey ne sent-il pas l'ambiguïté de pareilles expressions? L'effort pour réaliser un idéal ne s'identifie pas à celui par lequel on vérifie une idée : les deux cas impliquent, sans doute, une transformation active du réel; mais cette transformation est recherchée, dans le premier cas, comme désirable pour elle-même; dans le second, elle n'est prise que comme un moyen pour apprécier la valeur de l'idée. De même, il est certain que c'est une prérogative de l'homme de réagir à l'égard des objets absents. Mais, dans l'attitude complexe qu'il prend en pareil cas, il est nécessaire de démêler deux éléments fort différents : les sentiments ou les tendances qui le portent à désirer un certain résultat, et ses opinions relatives aux conditions dans lesquelles ce résultat pourra être obtenu. Seul, ce second élément porte en lui les caractères propres à l'activité cognitive. Or, il arrive à M. Dewey d'indiquer au passage ces caractères, de signaler, par exemple, la part d'anticipation incluse dans tout concept (3), ou d'observer que l'idée porte sur la possibilité d'un certain changement (4), Mais ce sont là des

(1) *The Influence of Darwin,* p. 89.

(2) *Essays in Exp. Logic,* p. 422-3.

(3) *Ib.,* p. 299. *How we think,* p. 128 (cf. p. 15). *Reconstruction in Philosophy,* p. 143.

(4) *The Infl.,* p. 135. Cf. *E. in E. L.,* p. 401. De même, on trouverait un effort pour distinguer (tout en les rapprochant) le « jugement intellectuel » et le « jugement moral » dans *Logical conditions of a scientific treatment of morality* (*Decennial Publications*

indications fugitives, et qui demeurent à l'arrière-plan (1). Il semble que M. Dewey tienne si fort à marquer le caractère efficace de l'intelligence qu'il veuille attribuer à cette seule force tous les progrès réels de l'homme. Cependant l'on se condamne à une inextricable confusion tant que l'on répugne à reconnaître ouvertement que l'effort humain a plusieurs formes et à marquer les caractères propres qui distinguent l'effort vers la connaissance ainsi que le succès de cet effort.

V

Il n'était pourtant pas difficile d'aiguiller l'analyse pragmatiste vers une énonciation formelle de ces caractères. La maxime même de Peirce suggère tout naturellement un critérium très simple de la vérité. Si toute idée doit se définir par la prédiction de certains changements déterminés, il semble naturel de conclure qu'une idée est vérifiée dans la mesure exacte où la prédiction qu'elle implique se trouve réalisée. Le critérium de la vérité, ce doit donc être la confirmation expérimentale d'une prévision. Il y a là le principe d'une thèse fort nette, qu'aucun des pragmatistes anglais ou américains n'a formulée résolument, bien que certains d'entre eux paraissent souvent tout près de l'adopter. Peirce lui-même a négligé de la dégager faute d'avoir envisagé directement la question du critérium. James ne semble pas avoir aperçu cette consé-

of the University of Chicago, 1re série, vol. III), en partic., p. 13, 16, 23.

(1) Denton L. Geyer nous paraît donc ajouter aux vues de Dewey un éclaircissement qui leur manque quand il résume sa théorie en disant : « Truth, then, is simply a matter of confirmation of prediction or of fulfilment of expectation ». (*The Pragmatic Theory of Truth*, p. 38).

quence logique d'une méthode qu'il prône si fort et qui lui aurait permis d'y rattacher beaucoup plus étroitement une théorie de la vérité pure de toute équivoque. M. Schiller signale bien par moments l'élément anticipateur de la connaissance (1), mais il ne le place pas résolument au premier plan. M. Dewey l'y place, si l'on veut, mais sous une forme encore trop confuse. M. Boodin se rapproche peut-être plus que tout autre du critère de la prévision confirmée (2), mais il ne le dégage pas encore d'une façon pleinement nette et systématique. L'on dirait que le langage anglais favorise sur ce point une certaine ambiguïté, grâce à l'existence de termes comme *meaning*, qui exprime également l'intention de faire et celle de signifier (3). Les langues latines sont privées de ces ressources séduisantes et périlleuses. Cette particularité explique peut-être le fait que seuls d'entre les pragmatistes deux Italiens aient défendu avec une parfaite netteté le critérium de la prévision confirmée. Leur thèse apporte au pragmatisme une contribution assez importante pour mériter d'être rappelée ici.

Vailati et Calderoni semblent avoir été acheminés à leurs conceptions logiques par un travail de pensée assez analogue à celui que nous avons signalé chez Peirce : réflexion portant d'une part sur la connaissance scientifique, en particulier sur les conceptions mathématiques de Peano (4), d'autre part sur les théories de cer-

(1) P. ex., *Formal Logic*, p. 295 (« Postulates always refer to the future; they all anticipate further confirmation »), p. 326 (« The « law » is meant as a device for predicting the behaviour of « cases »).

(2) Il dira, p. ex., : « The idea is true only as it terminates consistently in its intended result » (*Truth and Reality*, p. 187).

(3) Même remarque, à propos du verbe *intend*.

(4) V. l'article de Vailati *Pragmatismo e logica matematica* (reproduit dans ses *Scritti*, p .689-694).

tains philosophes, surtout de Platon et de Berkeley (1), désir enfin d'introduire dans l'étude des problèmes philosophiques la méthode même de la Science. Mais du jour où ils ont connu le pragmatisme, ils se sont rangés sous sa bannière et se sont donnés modestement pour les disciples du logicien d'outre-mer. Le principe de Peirce a sans doute apporté à leurs pensées encore un peu vagues une formule d'une netteté saisissante. Les deux Italiens ont adopté du premier coup ce principe, et ils en ont fait le point de départ d'une théorie beaucoup plus précise et plus compréhensive que celle de leur initiateur.

Ils respectent le sens originel de la maxime, mais la dépouillent aussitôt de toute équivoque en sacrifiant franchement le terme d'action à celui d'expérience. S'ils adoptent la formule qu'une théorie se définit par les conséquences pratiques, c'est à condition d'ajouter aussitôt qu'il s'agit là de conséquences logiques, et non psychologiques, bref de conclusions déduites de la théorie en question, et qu'en les appelant *pratiques*, on veut dire qu'elles doivent « se rapporter à quelque fait particulier (πράγμα) et à notre attente que ce fait aura lieu, ou *aurait lieu*, dans des circonstances particulières données (2) ». Ils donneront une expression plus claire encore à la règle de Peirce en disant : « Le seul moyen de déterminer et d'éclaircir le sens d'une assertion consiste à indiquer de quelles expériences particulières on entend par elle affirmer qu'elles se produiront ou qu'elles produiraient dans certaines circonstances

(1) V., *inter alia*, l'art. de Calderoni, sur *La prévision dans la théorie de la conn.* (*Revue de Métaphysique*, septembre 1907, tirage à part, p. 4-8).

(2) Vailati : *De quelques caractères du mouvement philosophique contemporain en Italie* (*Revue du Mois*, février 1907, p. 166)

données (1) ». En d'autres termes, tout jugement véritable se ramène à une *prévision,* et par suite aussi tout jugement trouve le critère de sa vérité dans la conformité de l'expérience aux prévisions qu'il implique (2). Telle est la thèse que Vailati et Calderoni ont appuyée sur des analyses vraiment lumineuses. Ils ne soutiennent pas sans doute que tous nos actes de pensée soient des prévisions. Une sensation pure ne prévoit rien. D'une façon générale, notre conscience peut toujours se borner à saisir ce qui se passe présentement en elle. Mais, dans la mesure où elle s'en tient là, elle demeure en deçà de la connaissance; dans ce domaine, l'apparence se confond avec la réalité. La possibilité de la science, comme l'avait déjà vu Platon discutant Protagoras, ne commence qu'à partir du moment où nous dépassons le présent pour énoncer un jugement sur quelque expérience à venir. En effet, c'est avec la prévision seulement que la question de la vérité ou de l'erreur peut se poser : l'accord de l'expérience avec mon attente est un fait qui ne dépend pas de mon jugement présent et qui nous fournit par suite un critère objectif de ce jugement même. Le domaine de la connaissance coïncide exactement avec celui de la prévision contrôlable.

Pour justifier leur thèse, nos logiciens s'ingénient à démasquer les éléments prévisifs qui échappent à une observation superficielle (3). Il ne faut pas se laisser égarer ici par la forme extérieure de nos jugements. A coup sûr, nous formulons au présent et au passé nom-

(1) Vailati et Calderoni : *Le origini e l'idea fondamentale del Pragmatismo* (reproduit dans les *Scritti,* p. 920). Cf. aussi *La prévision...* p. 3.

(2) *La prévision,* p. 8; et *Le origini...*

(3) *La prévision...,* p. 9.

bre d'affirmations qui nous paraissent cependant susceptibles d'être contrôlées. Mais le théoricien de la connaissance doit analyser ces faits complexes de manière à y démêler l'élément qui permet ce contrôle. Ainsi, nous portons bien des jugements sur l'existence et sur les propriétés des objets extérieurs ; mais Berkeley a clairement montré que ces jugements, loin de refléter une réalité immédiatement présente, enferment des anticipations d'expérience (1). Il convient seulement de distinguer, à côté des prévisions simples, les prévisions conditionnelles : nous affirmons tantôt qu'un fait se produira de toute façon, tantôt qu'il se produira *si* tel autre est donné. La condition ainsi impliquée dans nos jugements consiste d'ailleurs le plus souvent dans l'accomplissement d'une opération volontaire : affirmer qu'un objet existe, par exemple, c'est dire que nous pouvons, par un certain acte, nous procurer certaines expériences. L'élément pratique indiqué par Peirce reparaît ici, à un rang subordonné. Il faut encore signaler une complication remarquable : l'acte qui produirait l'expérience visée par mon affirmation peut dépendre à son tour d'une condition qu'il n'est pas en mon pouvoir de réaliser. Ainsi, je puis affirmer l'existence de Constantinople sans être en état d'aller contrôler mon idée de cette ville. Dans ce cas, il ne s'agit encore que d'une impossibilité en quelque sorte momentanée et accidentelle ; d'autres jugements portent sur des expériences que je ne pourrai jamais, en aucun cas, me procurer. C'est ce qui arrive si je forme une hypothèse portant sur une structure de la matière inaccessible à nos procédés d'observation. Le cas extrême est fourni par les jugements qui portent, soit sur des

(1) *Ib.*, p. 11.

évènements passés, soit sur les expériences vécues par d'autres consciences : ici, la nature même des faits envisagés rend impossible une vérification directe. La même conception de la connaissance s'étend-elle encore à ces cas? Nos logiciens s'ingénient à le montrer, et parviennent à résoudre ce délicat problème esquissé par Peirce. Sans doute une affirmation historique, pour prendre cet exemple, n'est pas une prévision au sens strict de ce mot. Cependant, elle a ceci de commun avec les jugements relatifs au futur, qu'elle porte sur des expériences différentes de notre simple état présent : ce caractère essentiel permet de ranger ces deux sortes d'opérations dans la même catégorie, à laquelle on pourrait donner le nom de prévision en élargissant le sens de ce mot. En outre et surtout, une affirmation historique ne saurait prétendre à la vérité que dans la mesure où l'on peut en déduire des prévisions directement vérifiables : si j'affirme, par exemple, que tel fait passé a été la cause de tel autre, c'est en vertu de ma croyance à l'existence d'une certaine loi causale dont seule l'expérience à venir peut contrôler la valeur. Ainsi l'élément prévisif peut être caché, il peut être lointain, mais c'est toujours lui, et lui seul, qui nous permet de préciser le sens de nos affirmations et de discerner la vérité de l'erreur (1).

Jusqu'à ce point de leurs théories, Vailati et Calderoni n'ont encore fait, si l'on veut, que donner un harmonieux développement à la pensée dont ils avaient rencontré le germe chez Peirce. On peut même dire, en un sens, qu'ils se bornent à justifier logiquement le vieux critérium empiriste. Bain n'avait-il pas déjà

(6) *Ib.*, p. 15. Articles de Vailati et Calderoni sur *L' « Arbitrario » nel funzionamento della vita psichica*, en partic. le 1er et le 3e (p. 17-18 du tirage à part).

écrit : « Une affirmation est vraie quand, mise à l'épreuve, elle correspond aux faits (1) » ? Nos logiciens ont d'ailleurs conscience de cette filiation, et, à l'occasion, se font gloire de perpétuer la saine tradition de l'école anglaise (2). Ces pragmatistes de la stricte observance opposent, à la façon d'un Hume ou d'un Mill, l'exigence du contrôle expérimental à ces débauches de spéculation subjective que semblait favoriser l'exégèse de leurs homonymes anglais. et plus encore italiens (3). Ainsi que leurs prédécesseurs, c'est la méthode même de la science qu'ils entendent introduire dans la philosophie, égarée par le verbalisme ou par les préjugés sentimentaux (4). Seulement le culte de l'expérience se détache chez eux de cette psychologie mécaniste qui sans doute ne s'y était trouvée si longtemps jointe que par un accident de l'histoire. Pareille dissociation avait d'ailleurs commencé de s'opérer chez Peirce. Mais la réforme de ce logicien était demeurée fort incomplète. Nous n'avons pu trouver dans son pragmaticisme une solution un peu précise du problème relatif à la nature de la connaissance rationnelle. Or, l'étendue et l'importance croissantes des sciences mathématiques dans les temps modernes imposent au logicien l'obligation impérieuse d'élucider ce problème, insuffisamment résolu par l'empirisme classique. Les protagonistes du pragmatisme l'ont traité à leur tour un peu hâtivement.

(1) « An affirmation is true when, on actual trial, it corresponds to the fact » (*Logic*, I, 22).

(2) V. l'article de Calderoni : *Le varietà del pragmatismo* (*Leonardo*, novembre 1904).

(3) Nous voulons parler de Prezzolini et de Papini. Nous ne trouvons aucune pensée vraiment originale à tirer des articles que ce dernier a réunis dans son livre *Sul Pragmatismo :* ce sont des manifestes aussi vagues que naïvement ambitieux.

(4) Cf. l'article de Vailati : *Dal Monismo al Pragmatismo* (*Scritti*, p. 787-790.)

L'on peut discerner dans leurs écrits deux interprétations assez différentes de la vérité mathématique. Nous avons vu James la présenter comme une vérité indépendante de l'expérience sensible, fondée sur la nature des termes mis en relation et saisie par une sorte de perception intellectuelle (1). M. Schiller soutient au contraire que dans ce cas même la vérité dépend des conséquences pratiques et que la valeur propre aux propositions mathématiques tient au caractère particulièrement satisfaisant et à la grande variété des applications issues du système dont elles font partie (2). Aucune de ces deux interprétations ne nous paraît être pleinement acceptable. La dernière méconnaît, pour les besoins de la thèse, un caractère fondamental de la vérité mathématique : cette indépendance à l'égard de l'expérience que W. James a si franchement proclamée. M. Schiller invoque les conclusions récemment tirées de la métagéométrie quant à la valeur des axiomes euclidiens (3). Mais il paraît oublier que Poincaré, en ramenant cette valeur à la *commodité* des conventions adoptées, *oppose* la valeur ainsi définie à la vérité proprement dite (4). De son côté, la thèse de James attribue à l'évidence intuitive une importance qui ne s'accorde aisément ni avec l'orientation contemporaine des mathématiques ni même avec la notion pragmatiste de la vérification par les conséquences. Une mise au point du problème demeurait donc nécessaire, tenant compte à la fois de la

(1) V. *supra*, p. 229, 239 et 249.

(2) *Studies in Humanism*, p. 9 et 353 n. 2. *Mind*, 1906, p. 386. *Formal Logic*, p. 58-59, 249 n.

(3) *St. in Hu.*, p. 9. *Humanism*, p. 91. *Personal Idealism*, p. 112-116.

(4) V. *La Science et l'Hypothèse*, p. 66, 91. Cf. *La Valeur de la Science*, p. 44, 57, 225.

rigueur propre aux vérités mathématiques et de la part de convention qu'elles comportent ; et la tâche semblait particulièrement urgente pour une logique qui plaçait le critère de la vérité dans la confirmation expérimentale.

Même dans le domaine des sciences positives, d'ailleurs, cette confirmation ne pouvait être conçue comme une opération aussi simple que l'imaginait le vieil empirisme. Car, d'un côté, ces sciences tendent elles-mêmes à se rapprocher de la forme rationnelle et accordent à la déduction une place qu'il s'agirait d'expliquer. D'autre part, la critique contemporaine a mis fortement en relief tout ce que le travail scientifique impliquait de libre initiative. La belle peinture qu'un James avait tracée de la spontanéité intellectuelle trouvait une confirmation remarquable dans les analyses de la science opérées par un Mach, un Poincaré, un Duhem, un Milhaud. M. Le Roy, rapprochant ces travaux des vues psychologiques comparables à celles de James qu'il avait rencontrées chez M. Bergson, développait avec une richesse d'argumentation et une fougue entraînante une conception de la connaissance humaine singulièrement proche, à certains égards, de celle de M. Schiller. L'un et l'autre ont insisté à outrance sur tout ce que cette connaissance comportait d'artificiel, d'arbitraire, de subjectif. L'un et l'autre, en minimisant l'élément objectif du savoir, aboutissent à une théorie de la vérification presque contraire à celle de Peirce. Contre cet idéalisme de l'action, nous avons vu ce dernier maintenir énergiquement sa position première. Réaction salutaire sans doute, mais insuffisante ! Il est facile de repousser les paradoxes de ces enfants terribles du pragmatisme. Mais ce qui importe davantage, quand on défend contre eux le critérium de l'expérience, c'est de montrer comment on peut accorder place en

même temps à tout l'ensemble d'analyses solides que ces paradoxes recouvrent. La nécessité du contrôle expérimental est un fait, l'importance de l'initiative « arbitraire » de l'esprit en est un autre. C'est un problème fondamental que de savoir comment ils se concilient ; et ce problème, seul, peut-être de tous les pragmatistes Vailati et Calderoni l'ont abordé d'une façon précise. Indiquons ici les grandes lignes de l'analyse approfondie grâce à laquelle ils l'ont résolu.

Tout d'abord, l'on ne peut d'ordinaire déterminer le sens et évaluer la vérité d'une assertion quelconque que par rapport au système dont elle fait partie. Pour une phrase comme pour un mot, il importe de tenir toujours compte du *contexte*. Et il s'agit ici d'un contexte mental, qui reste souvent en grande partie implicite. Une proposition peut changer complètement de sens suivant qu'en l'énonçant on l'associe à tel ou à tel ensemble d'autres propositions : *l'immobilité* d'un objet n'a pas la même signification pour un ingénieur et pour un astronome. Vailati et Calderoni insistent avec raison sur l'intérêt qu'il y a à dégager ces conditions fréquemment sous-entendues qui limitent et déterminent la portée de chaque assertion. Ainsi sera-t-on fixé sur ce que celle-ci offre de vérifiable (1).

Mais le système de nos connaissances comprend-il exclusivement des propositions vérifiables ? Nos logiciens ne le soutiennent nullement. Ils reconnaissent que notre activité mentale se manifeste par bien d'autres produits que des prévisions, savoir par des jugements de valeur qui expriment simplement

(4) Cf. l'article cité de la *Revue du Mois*, février 1907, et celui de Vailati et Calderoni, *Il Pragmatismo e i vari modi di non dir niente* (*Rivista di Psicologia Applicata*, juillet-août 1909).

des désirs humains. Or, ces deux éléments hétérogènes se mêlent étroitement dans le travail de la connaissance : celui-ci comporte donc une part d'activité subjective dont Vailati et Calderoni sont fort éloignés de méconnaître l'étendue. Ils nous la montrent à l'origine de tous les concepts, de toutes les définitions, bien plus ! de tous les principes rationnels et de tous les axiomes scientifiques. Seulement si c'est là le domaine du choix arbitraire, ce n'est pas d'après eux celui de la vérité proprement dite. Aucune de ces créations de l'esprit ne mérite l'épithète de vraie. On le sait depuis longtemps pour les concepts. Une définition exprime simplement notre volonté d'appliquer un nom à une classe d'objets qu'il nous paraît important de distinguer ; cette importance se mesure à nos fins, et il n'existe pas plus de « définitions réelles » que de « caractères essentiels ». Les principes rationnels ne sont pas des assertions, mais des « impératifs catégoriques », des préceptes relatifs à l'usage le plus opportun des symboles, ou, s'il s'agit du principe de causalité, un programme répondant à l'une de nos aspirations les plus profondes et valable seulement par sa fécondité. Les axiomes ne possèdent aucun « droit divin », aucune évidence intrinsèque, ce sont des propositions choisies par le savant comme les bases les plus commodes de certaines déductions qui l'intéressent. A la différence des autres produits signalés, ce sont pourtant déjà des assertions, mais il faut remarquer que la vérité des assertions n'est pas la seule de leurs propriétés qui nous conduit à les adopter. Nous avons un avantage théorique et pratique à nous attacher parfois à des hypothèses dont nous ne pouvons mesurer actuellement la vérité. Nous nous plaisons souvent à étudier soit les conséquences qu'entraîne*rait* soit les conditions qu'implique*rait* la vérité de telle ou telle proposition, sans

nous soucier de son accord effectif avec la réalité. Ainsi se constituent ces « systèmes hypothético-déductifs » dont les mathématiques nous offrent le plus bel exemple : l'esprit ne poursuit pas encore ici la vérité, mais seulement la cohérence (1). La question de la vérité se pose dans la mesure exacte où nous entendons énoncer des prévisions contrôlables. C'est là encore un acte de choix sans doute, mais par cet acte nous acceptons justement de limiter notre arbitraire : car nous faisons ici dépendre la valeur de notre assertion d'un *fait* dont la nature échappe à l'action de nos préférences (2). Ainsi, ce n'est pas du même côté que se trouvent l'élément subjectif de la connaissance et son élément vérificateur.

Contre cette conception, cependant, l'on pourrait encore tirer de la critique contemporaine des sciences une objection grave en soutenant *qu'il n'existe pas de vérification expérimentale* au sens strict de ce mot. C'est une thèse qui semblait se dégager du remarquable article de Milhaud sur la *science rationnelle* : frappé de l'inaptitude de l'expérience à établir rigoureusement la fausseté ou la vérité d'une hypothèse (3), ce penseur concluait de là qu'il fallait chercher simplement le signe de la vérité dans l' « accord harmonieux d'un ensemble de conceptions » (4). M. Le Roy, utilisant cette analyse et renchérissant sur elle, n'a pas hésité à proclamer que toute loi scientifique est invérifiable, les faits qui devraient servir à la juger étant en majeure partie « fabriqués » par le savant ; par suite, le crité-

(1) V. le 2e article *L' « Arbitrario » nel funziamento della vita psichica* (*Rivista di Psicologia Applicata,* sept.-oct. 1910).

(2) V. le 3e article du même titre, même revue, mars-avril 1911 (tirage à part, p. 14).

(3) V. *Le Rationnel,* p. 66-70.

(4) *Ib.,* p. 73. Cf. p. 13.

rium de la vérité ne devrait pas être cherché suivant lui dans l'accord de l'idée avec une réalité extérieure mais dans son caractère de fécondité spirituelle (1).

Sommes-nous vraiment obligés de substituer un critère aussi vague à celui de la prévision confirmée ? Nous ne le pensons pas. Nous ne serons pas les premiers à défendre contre M. Le Roy l'objectivité des faits scientifiques : ces faits ont beau comporter une large part d'interprétation, ils n'en demeurent pas moins à certains égards des « données » dont la nature n'est pas fabriquée par la fantaisie du sujet connaissant (2). La difficulté tirée de la nature même de la vérification expérimentale nous paraît plus sérieuse. Vailati et Calderoni l'ont franchement envisagée, et nettement résolue. Ils reconnaissent la complexité de la vérification expérimentale, admettant avec Milhaud qu'une hypothèse n'est jamais rigoureusement ni démontrée par son accord avec les faits, ni même éliminée par un démenti de l'expérience, et concluent que l'induction même laisse une certaine marge à notre choix arbitraire. Mais qu'est-ce qui dirige ce choix ? Nos logiciens utilisent ici le principe si largement établi par Mach de l'*économie de pensée :* nous cherchons avant tout à interpréter les faits à l'aide des hypothèses les moins compliquées. Mais ils montrent en outre que, si l'on va au fond des choses, ce souci d'économie ne se distingue pas réellement de notre souci d'exactitude. Si nous demandons à nos théories d'être des instruments commodes, c'est que ces instruments-là nous

(1) Voir, en particulier, son article *Un Positivisme Nouveau* (*Revue de Métaphysique,* mars 1901) et sa conférence sur *la Notion de Vérité* (*Correspondance de l'Union pour la Vérité,* n° 1, 1906).

(2) V., p. ex., la discussion de Poincaré dans *la Valeur de la Science,* IIIe partie

aident mieux à prévoir : nous les appelons vrais ou probables dans la mesure même où ils se prêtent bien à cet unique office. Remarquons d'ailleurs que plus une théorie devient compliquée, plus elle est entachée d'incertitude, puisqu'elle englobe un plus grand nombre d'hypothèses non vérifiées. En définitive, l'inévitable présence d'actes arbitraires dans le travail de la connaissance ne vicie nullement celle-ci : non seulement elle ne l'empêche pas de se rapporter en dernière analyse à une réalité indépendante de nous, mais elle nous conduit vers cette réalité. C'est que les désirs inspirateurs de ces actes ne sont pas « pratiques » en un sens étroit ou péjoratif de ce mot, et que ce ne sont pas non plus des désirs quelconques. Ils se ramènent à une volonté de puissance qui aspire à dominer la nature et, pour y parvenir, cherche tout d'abord à se mettre en possession des moyens de réaliser ses fins, quelles qu'elles soient. Ce que cette volonté vise à l'aide de maints artifices, c'est bien le but positif de la science : construire un système de représentations qui nous permette d'obtenir des prévisions plus sûres, plus précises et de plus longue portée (1).

Voilà une thèse à la fois souple et ferme : elle permet de maintenir le critérium de la prévision confirmée, tout en justifiant l'importance du travail déductif et l'intervention d'une activité sélectrice. Peut-on demander une conception plus fidèle de la réalité ? Il n'y a pas à alléguer contre celle-ci que le savant fait entrer en ligne de compte d'autres considérations que celles de la conformité du réel, comme celle de la commodité. Car ou bien il entend par ce terme la commodité d'une hypothèse prise pour l'instrument de prévision, et nous retombons sur le premier critérium ; ou bien, s'il s'agit

(1) V. 3e article sur l'*Arbitrario*.

d'une autre commodité que celle-là, on peut répondre qu'elle n'a rien à voir avec la valeur cognitive de l'idée. Cette interprétation devrait s'étendre selon nous-même au domaine moral et religieux : la « fécondité » d'une croyance n'est pas signe de sa vérité, sauf dans la mesure où par cette fécondité l'on entend l'accomplissement des transformations que cette croyance faisait prévoir. Peu importe qu'il s'agisse en pareil cas de faits d'ordre intérieur : car ces faits mêmes ne se métamorphosent pas au coup de baguette de notre fantaisie ; ils ont leur nature propre en dépit de notre liberté, et par conséquent aucune raison de principe n'empêche qu'ils ne servent à contrôler des prévisions, quelque délicat que puisse être en fait ce contrôle.

VI

Une difficulté subsiste cependant à propos des sciences idéales, telles que les mathématiques. Peut-on admettre avec Vailati et Calderoni que ces sciences ne cherchent pas proprement la vérité ? L'on pourrait dire que c'est là un simple problème de vocabulaire : et en effet, l'on est toujours libre de restreindre conventionnellement l'emploi de ce terme au domaine de la vérité expérimentale. Cependant il reste à se demander si cette convention est heureuse : autrement dit, c'est un problème de savoir s'il n'existe pas des caractères communs à cette vérité-là et à ce que l'on nomme d'ordinaire la vérité rationnelle, caractères assez importants pour justifier l'emploi d'un seul et même terme. Pour résoudre ce problème, il importe de distinguer deux cas différents : celui des principes et celui des propositions qu'on établit à l'aide des premiers. Or, nous ne voyons aucune raison sérieuse, en dépit d'une tradition vénérable, pour attribuer aux principes mathématiques un

caractère de vérité. Les pragmatistes italiens ont invoqué ici à bon droit à l'appui de leurs thèses les résultats de la logistique contemporaine. La notion cartésienne d'une évidence rationnelle des vérités premières ne peut plus se soutenir après le travail critique qui a tant modifié la physionomie des principes ; et la conception kantienne des jugements synthétiques à priori met en relief la difficulté plutôt qu'elle ne la résout vraiment (1). En réalité, les principes mathématiques nous semblent avoir pour unique objet de caractériser certaines notions dont nous voulons faire la base d'une étude déductive : ce sont comme les définitions indirectes des indéfinissables. Pourquoi nous attachons-nous à ces notions ? On peut le chercher dans des motifs d'utilité pratique, comme l'a fait M. Pradines à propos du nombre d'une façon fort ingénieuse (2). L'on peut de même expliquer la valeur que nous attribuons à nos principes par des raisons de commodité, en étendant à tous les axiomes la thèse que Poincaré voulait restreindre à ceux de la géométrie. Mais, pour éviter toute confusion, il faudra d'autant plus fermement maintenir que cette valeur *n'est pas une valeur de vérité.*

Seulement sur cette base arbitraire s'élève une construction solide. Nous sommes libres de choisir nos principes ; mais, une fois que nous les avons adoptés, nous ne pouvons pas, à notre gré, en tirer des propositions quelconques, si nous voulons faire œuvre scientifique. Nous portons ici des affirmations sur le lien qui existe entre telles prémisses et telles conclusions. Or,

(1) Elle a été reprise cependant par Poincaré (*La Science et l'Hypothèse*, p. 23, 64).

(2) *Principes de toute philosophie de l'action,* livre II, ch. I, sect. 4.

ces affirmations-là, nous déclarons communément qu'elles peuvent se trouver vraies ou fausses. Cette dénomination se justifie pleinement puisque ce nouveau domaine échappe autant et plus peut-être que celui de l'expérience à l'action de notre libre choix. Le lien du principe à la conséquence constitue en effet une sorte de réalité indépendante à laquelle notre esprit entend se soumettre. Ce qui le montre bien, c'est qu'il nous arrive de dénoncer ici des erreurs soit dans les affirmations d'un autre soit dans les nôtres mêmes. Or, ces erreurs sont toujours des erreurs de raisonnement : nous en reconnaissons la présence, dès que nous apercevons que la proposition affirmée par nous ne dérivait pas nécessairement des prémisses posées. La spontanéité de la pensée se soumet ici au contrôle de la logique comme elle se soumet ailleurs à celui de l'expérience. Cette analogie nous paraît justifier l'application commune à ces deux cas du terme *vérité*.

Il faut avouer seulement que nous demeurons en présence de deux critères assez différents, et que l'esprit cherche naturellement à remonter au-delà d'une telle dualité. Ne cédons pas trop vite à ce penchant naturel : mieux vaudrait encore juxtaposer deux genres de preuves hétérogènes mais bien définis que de les fondre tant bien que mal en un concept trop vague, dont l'ambiguïté ouvrirait de nouveau la porte à des « conséquences » de valeur suspecte.

Cependant, il y aurait une conception qui nous permettrait de rétablir l'unité : c'est la thèse d'après laquelle il n'y aurait jamais de vérité purement déductive, même en mathématiques. Thèse soutenue en particulier par M. Le Roy avec une vigueur persuasive. Suivant ce mathématicien philosophe « les géomètres eux-mêmes utilisent bien d'autres critères que ceux de

la logique formelle » (1). La valeur d'un concept ne se révèle, ici comme ailleurs, que par sa « mise en service » (2). Il s'agit de savoir si ce concept « réussira à prendre racine dans la science », s'il « se montrera assimilable et vivifiant par rapport au système des concepts antérieurs ». Bref, il existe une « expérience proprement mathématique » (3) et seule cette expérience est susceptible d'établir la vérité du concept en manifestant sa fécondité. C'est là une thèse séduisante, et que paraissent confirmer les déclarations de certains penseurs fort éloignés de M. Le Roy par leur tempérament intellectuel. Un Weber, un Brunschvicg reconnaissent, eux aussi, l'existence d'une « expérience mathématique » (4). Celui-ci précise qu'il entend par là un progrès qui ne s'opère point par déduction ; et celui-là n'hésite même pas à soutenir que la valeur d'une conception mathématique s'établit par ses « conséquences » et se juge à sa « fécondité » (5). Ces intellectualistes ne nous fournissent-ils pas ainsi un argument de première importance à l'appui du pragmatisme le plus radical ? Mais, plutôt que d'en chercher une utilisation trop hâtive, essayons de dégager les observations précises que recouvrent ces formules.

Ce qui paraît certain, c'est tout d'abord que la *découverte* mathématique ne s'opère point grâce à la seule déduction ; mais celle-ci pourrait n'en pas demeurer moins nécessaire pour établir la vérité de l'idée nouvelle. C'est ensuite que la valeur de certaines notions

(1) *Correspondance de l'Union pour la Vérité*, 1906, p. 94.
(2) *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1904, p. 174.
(3) *Ib.*, 1913, p. 29.
(4) *Ib.*, 1904, p. 151; 1913, p. 35.
(5) *Ib.*, p. 18-19.

mathématiques est établie grâce à cette constatation, que leurs conséquences s'accordent avec des ensembles de vérités déjà établies : il y a là un procédé que M. Weber compare justement à la « vérification expérimentale » mais qui n'est sans doute ni le seul ni le plus rigoureux. Enfin, il paraît incontestable que les différents concepts mathématiques, à égale validité logique, n'ont pas la même valeur scientifique parce qu'ils n'ont pas le même degré de fécondité. Mais ce dernier terme désigne, comme l'a bien marqué M. Brunschvicg, leur aptitude à étendre et à unifier le domaine mathématique (1). N'est-ce pas là simplement le caractère de concepts permettant des déductions applicables à une plus grande diversité de cas ? La fécondité demeure donc toute relative ici au désir de multiplier les enchaînements rigoureux, de même que la commodité d'un principe expérimental se définit comme une aptitude à faciliter nos prévisions.

Ainsi, nous croyons qu'il faut renoncer à identifier les deux critères de la confirmation expérimentale et de la démonstration rationnelle. Néanmoins l'on peut établir qu'il n'y a point là deux usages de la pensée humaine complètement dissemblables ni complètement indépendants. D'abord, la connaissance mathématique comporte un rythme analogue à celui de la connaissance positive, en ce sens que dans les deux domaines le progrès du savoir se fait par une invention individuelle qui se soumet à l'épreuve d'un contrôle objectif. A cet égard, les descriptions de M. Le Roy gardent un grande valeur, et l'on a raison de parler d'expérience mathématique si l'on veut marquer par là l'effort nécessaire pour ajuster l'idée nouvelle à un système de relations fort complexes sans nier pour

(1) *Ib.*, p. 119.

autant le caractère logique de ce système. En outre, les deux procédés que nous avons distingués se rejoignent dans le travail concret de l'esprit humain. D'un côté, la vérification expérimentale tend à développer un certain usage de la déduction : car nous avons intérêt à atteindre des lois de plus en plus vastes, et le passage de celles-ci à des conséquences directement vérifiables exige tout un travail logique. La théorie physique, en particulier, témoigne de cette alliance étroite de l'expérience et du raisonnement. D'autre part, les propositions établies par les sciences hypothético-déductives sont destinées dans leur ensemble à recevoir une application empirique, et peuvent très souvent en recevoir une. Il suffit que les hypothèses initiales soient réalisées pour que toutes leurs conséquences soient applicables. Or, ces hypothèses ont été choisies de façon à pouvoir être approximativement réalisées dans un grand nombre de cas. Les vérités logiques et mathématiques nous permettent donc de véritables prévisions concrètes et même les plus certaines de toutes : si tel corps est sphérique, je puis être assuré qu'il possèdera toutes les propriétés de la sphère. Ainsi, l'interprétation de l'expérience nous amène à déduire, et la déduction doit finalement nous permettre de mieux analyser l'expérience (1). Considérons d'ailleurs la formule même qui place le signe de l'idée vraie dans la valeur de ses conséquences. Si l'on reconnaît qu'il doit s'agir de conséquences dérivant *légitimement* de l'idée, l'obligation s'impose à nous de discerner ces conséquences légitimes : par suite, la vérité déductive se soude naturellement à la vérité expérimentale. Tout ce que le pragmatiste a le

(1) L'on trouverait des considérations intéressantes sur les rapports de l'induction et de la déduction dans J. E. Miller, *The Psychology of Thinking*, ch. XX.

droit d'ajouter, sans nier l'existence de cette vérité déductive ni la fondre arbitrairement avec l'autre, c'est qu'elle demeurerait bien vaine si nous n'avions pas l'espoir de l'appliquer tôt ou tard à la réalité concrète.

VII

Cette discussion relative aux critères de la vérité nous conduit au dilemne suivant. Ou bien le pragmatisme prétend apporter un critérium nouveau et unique, mais ce critérium demeure trop vague et ne permet pas de distinguer suffisamment la vérité des autres valeurs. Ou bien il adopte franchement les deux critères classiques de la vérification expérimentale et de la démonstration rationnelle, en les réinterprétant à la lumière d'une psychologie plus pénétrante. C'est ce dernier parti qui nous paraît le plus recommandable. Sans doute le pragmatisme ainsi compris semblera bien peu révolutionnaire. Mais c'est que sa meilleure originalité ne s'est pas manifestée surtout à propos de ce problème du critérium, du moins quand on l'isole un peu artificiellement du problème général de la connaissance. Ce qui demeure neuf et solide, c'est la description générale du progrès cognitif comme un mouvement toujours inauguré par une initiative personnelle et toujours poursuivi grâce à l'effort de l'individu pour se soumettre à une certaine épreuve (1).

Si l'on est tenté de juger cette description insignifiante ou sans portée, l'on doit se rappeler tout d'abord qu'elle conduit à condamner l'emploi de la méthode a priori comme moyen d'atteindre la réalité. Par là le

(1) Voir, sur cette originalité du pragmatisme, une déclaration très nette de M. Lalande dans la *Revue Philosophique*, 1911, p. 20-21.

pragmatisme s'oppose à une ambition de la pensée philosophique dont subsistent des traces récentes, comme en témoigne, à côté de l'anglo-hégélianisme, la tentative d'un Hamelin (1). Mais cette ambition n'est encore qu'une des formes de l'illusion suivant laquelle la connaissance pourrait se constituer sans l'intervention personnelle du sujet, ou plutôt même grâce à l'effacement le plus complet de son activité. Or cette illusion, que le pragmatisme combat si directement, est une illusion invétérée et tenace. L'on se rappelle la confiance naïvement exprimée tant par Descartes que par Bacon dans l'emploi d'une méthode qui pourrait faire parvenir infailliblement et presque automatiquement à la vérité les intelligences les plus inégalement douées (2). Une pareille conception de la connaissance positive subsiste chez nombre de penseurs modernes. L'on en rencontre une expression particulièrement saisissante dans l'*Examen de conscience philosophique* de Renan (3). Cette même croyance, que « nous devons rester passifs » (4) dans la vie intellectuelle, se retrouve exprimée plus récemment avec moins de grâce mais non moins d'énergie par un Le Dantec (5). Dira-t-on que nous n'avons pas affaire ici à de vrais logiciens, et qu'un Claude Bernard a depuis longtemps montré et la nécessité et l'origine individuelle de l'hypothèse dans les sciences expé-

(1) *Essai sur les Eléments Principaux de la Représentation.*

(2) V. le *Discours de la Méthode,* premier paragraphe, et, pour Bacon, *Novum Organum,* l. I, aphor. 61.

(3) *Feuilles détachées,* p. 401-402. Le passage se termine ainsi : « La production de la vérité est un phénomène objectif, étranger au moi, qui se passe en nous sans nous, une sorte de précipité chimique que nous devons nous contenter de regarder avec curiosité. »

---

(5) Article *Pragmatisme et Scientisme, Grande Revue,* 25 décembre 1911 : « Pour un homme de science, quelle attitude est possible devant la vérité, sinon l'attitude purement passive ? » (p. 747).

rimentales ? Mais sa conception demeure limitée à un certain domaine, et de plus il est intéressant de noter qu'en 1865 il doive encore tant insister pour l'établir (1). Quinze ans plus tard, Ernest Naville soutient cette thèse plus générale qu'à l'origine de toute découverte, et par conséquent de toute vérité scientifique, on trouve une hypothèse due à la spontanéité d'une pensée individuelle ; et il est remarquable que cet auteur modeste et probe mette en relief l'originalité d'une pareille théorie (2). Il cite bien quelques précurseurs, et parmi eux Renouvier ; mais nous avons justement montré dans ce philosophe l'ancêtre le plus incontestable du pragmatisme. Nous avons vu ses indications importantes, mais incomplètes sur la nature de la certitude fructifier merveilleusement dans l'esprit vivant de James. La psychologie téléologique de l'intelligence a devancé les travaux de logique des sciences qui ont mis hors de doute la part jouée par l'hypothèse et par la convention dans les disciplines les plus rigoureuses. Si le pragmatisme inspiré surtout de cette psychologie est confirmé par ces travaux, il n'en acquiert que plus de valeur et n'en reste pas moins original à titre de description d'ensemble du travail intellectuel.

A peine est-il besoin d'ajouter ici que, pour reconnaître l'action des facteurs personnels à l'origine de toute recherche, le pragmatisme n'est nullement tenu d'accorder à ces influences le droit de nous dicter nos conclusions : dénoncer les postulats affectifs de la connaissance lorsqu'on reconnaît en même temps la néces-

(1) *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, 1re partie, ch. II.

(2) *La Logique de l'Hypothèse*, 1re éd., 1880. Citons au moins cette formule intéressante : « Toute vérité est, sous sa forme première, une hypothèse qui n'a de valeur que lorqsu'elle est vérifiée ». (p. 13).

sité d'un certain contrôle, c'est une œuvre qui semble favoriser plutôt que contrarier nos exigences de probité intellectuelle. Ce qu'il convient peut-être de signaler plus fortement, c'est que l'analyse pragmatiste tend bien à montrer la connexion de l'intelligence avec l'ensemble de notre activité vitale, mais nullement à déprécier le rôle de cette fonction. Une telle analyse nous conduit même logiquement à exclure l'idée d'une forme de la connaissance qui s'opposerait à la forme intellectuelle par son caractère désintéressé ; à cet égard, il semble exister un véritable contraste entre le bergsonisme et le pur pragmatisme (1), et nous avons vu que James ne se rapprochait de la première position que dans la mesure où il abandonnait certaines thèses caractéristiques de la seconde. Sans doute le pragmatisme fait place à la distinction de l'expérience immédiate et du concept, mais il est conforme à l'esprit de la doctrine d'insister sur l'union de ces deux procédés beaucoup plus que sur leur opposition. Loin de voir dans le travail conceptuel un pur artifice ou une déviation, elle y saisit une manifestation essentielle et féconde de la vie. C'est dans le travail même de la réflexion qu'elle découvre les caractères que M. Bergson semble réserver à une forme supérieure de réalité. L'école de Dewey ne s'est donc pas méprise quand elle a placé son dernier manifeste sous l'étendard de l'*Intelligence Créatrice*.

(1) Ce contraste a d'ailleurs été signalé par J. Dewey, dans son article *Perception and organic action* (*J. of Ph.*, t. IX, n° 24) et par A. W. Moore, dans l'article *Bergson and Pragmatism* (*Ph. Review,* juillet 1912).

CHAPITRE XVI

La définition pragmatiste de la Vérité

Au cours des controverses soulevées par les théories pragmatistes, les considérations relatives à la manière dont une vérité s'établit se sont trouvées de plus en plus reléguées à l'arrière-plan. D'un côté, il est arrivé aux défenseurs de la doctrine nouvelle d'en atténuer singulièrement sur ce point le caractère paradoxal, et nous venons de voir que, serré de près, le fameux critère des conséquences peut être ramené à une conception peu révolutionnaire de la preuve. D'autre part, certains adversaires du pragmatisme ont pleinement admis la formule même de ce critérium : M. Bradley pour toutes les vérités, sauf celles de la métaphysique (1), M. Pratt sans restriction aucune (2). La question essentielle se trouve donc ailleurs. L'on peut accorder que la vérité d'une affirmation se reconnaît à ses conséquences. Reste à savoir si cette vérité *est constituée*

(1) V. la note qui suit l'article *Truth and Copying* (*Mind,* 1907, n° 62), et l'article *The Ambiguity of Pragmatism* (*Mind,* 1908, n° 66).

(2) V. *What is Pragmatism* ? livre II. Cf. aussi, avec quelques réserves, Royce, *The Eternal and the Practical* (*Philosophical Review,* mars 1904) et Gardiner, *The Problem of Truth* (*Ib.,* mars 1908).

par ces conséquences mêmes : thèse défendue par tous les pragmatistes et par les pragmatistes seuls (1). C'est grâce à cette thèse qu'ils peuvent soutenir que la vérité change, devient, se fait, est notre œuvre. Nous atteignons bien ici le point le plus vif de la discussion.

I

Rassemblons les principaux arguments que les adversaires du pragmatisme ont dirigés contre l'assimilation de la vérité et de la vérification.

D'abord l'on peut critiquer la méthode même que les pragmatistes ont employée pour aboutir à une définition de la vérité. C'est une méthode empirique, psychologique, introspective. Elle ne peut donc que décrire des faits, et des faits subjectifs. Or, la vérité se conçoit comme ayant une portée universelle, et une valeur de droit. C'est donc par une tout autre méthode qu'elle devra être définie, par une méthode proprement logique (2).

Mais dépassons ces considérations générales. L'on peut montrer d'une façon plus précise que l'argumentation des pragmatistes n'établit pas vraiment ce qu'elle prétend établir. Admettons qu'ils aient décrit d'une manière impeccable le développement de la connaissance humaine. Supposons que la valeur des conséquences soit le signe constant auquel nous reconnaissons la vérité d'une idée. Aura-t-on le droit d'en conclure que cette valeur constitue cette vérité même ? En aucune

(1) Cf. Hastings Berkeley, *The Kernel of Pragmatism* (*Mind* janvier 1912).

(2) Voir A. E. Taylor, *Truth and Practice* (*Philosophical Review*, mai 1905). G. H. Sabin, *Radical empiricism as a logical method* (*Ib.*, 1905, p. 696-705). Et cf. Bosanquet, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1906, p. 237-247.

façon. Supposons qu'à tout changement mental corresponde un changement cérébral, le premier phénomène ne sera pas, pour autant, identifié au second (1). Imaginons que tous les livres d'une bibliothèque se trouvent mentionnés dans un catalogue : la mention du livre ne se confondra cependant point avec sa présence même. Le signe habituel ou constant d'une chose ne saurait être pris pour son essence ou sa définition. Les causes qui nous font accepter une croyance ne constituent point *ipso facto* sa vérité (2).

Mal fondée en raison, la définition pragmatiste se trouve, par surcroît, contredire la notion commune que la conscience humaine se fait de la vérité. Loin de concevoir la vérité comme changeante et constituée par notre notion, nous y voyons une propriété éternelle indépendante de la connaissance que nous en prenons (3). En quoi consiste-t-elle au juste ? Ici les différents critiques ne seront plus tous d'accord ? M. Taylor définira la vérité comme le caractère des propositions impliquées dans toutes les autres, ou encore ayant le droit d'être affirmées (4) ; Royce, comme la conformité de nos jugements à une obligation absolue (5). Mais de beaucoup les plus nombreux, traducteurs fidèles du sens commun, caractérisent la vérité comme un accord de l'idée et de la réalité, une relation de correspondance

(1) O. C. Quick, *The humanist theory of value* (*Mind,* avril 1910).

(2) B. Russell, *Philosophical Essays,* ch. V.

(3) V. G. E. Moore, *Philosophy of the United Kingdom for* 1902 (*Archiv für system Ph*ie, t. X, 1904; compte rendu de *Personal Idealism*). Taylor, art. cité, etc.

(4) Taylor, *ib.*

(5) Article cité.

entre notre pensée et son objet, relation qui peut fort bien exister avant d'être connue de nous (1).

Cette préexistence de la vérité à la vérification humaine, arbitrairement contestée par les pragmatistes, peut être confirmée par certaines remarques très simples. Il suffit d'observer par exemple qu'une idée peut être vraie alors qu'il nous est impossible de la vérifier. Ai-je écrit telle phrase dans une lettre aujourd'hui détruite ? Supposons que je ne puisse me le rappeler. L'une des deux réponses possibles à cette question se trouve forcément vraie, mais je n'ai aucun moyen de discerner laquelle. Une idée vraie peut donc être invérifiable. C'est dire combien la notion de vérité se ramène peu à celle de vérification (2). Il est clair, du reste qu'une vérité peut être connue de quelques-uns seulement, et ignorée du plus grand nombre. Pourquoi ne pourrait-elle pas aussi bien être ignorée de tous (3)?

Enfin la définition pragmatiste de la vérité comporte logiquement des conséquences que ses défenseurs n'acceptent pas. En effet si l'on admet qu'il existe un monde réel en dehors de ma conscience individuelle, et que nous portons des jugements sur les choses ou les personnes qui la constituent, comment ne pas reconnaître qu'il existe entre ces réalités et ces jugements des relations qui débordent mon expérience, et dont une espèce constitue précisément la vérité ? Nier que la vérité consiste dans une pareille relation, indépendante des vérifications humaines, c'est nier l'existence de cette réalité objective ou la possibilité de la connaître.

(1) J. E. Russell, *The Pragmatist's Meaning of Truth* (*Journal of Ph.*, 25 octobre 1906). Pratt, *ib.*, t. IV, p. 322, 630-633; t. V, p. 124. Montagne, *ib.*, 1909, p. 487, 546. De même Boodin, Gardiner.

(2) Moore, Professor James, « Pragmatism », Proceedings of the Aristot-Society, vol VIII (1907-8).

(3) Gardiner, article cité.

La définition pragmatiste de la vérité implique en dernière analyse le solipsisme (1)

II

Que valent ces différentes objections ? L'on ne saurait les placer toutes au même rang. La critique générale de la méthode employée par les pragmatistes nous semble elle-même fort critiquable. La logique ne peut se passer de tout recours à l'expérience que sous la condition de devenir une science purement formelle, une algèbre de la pensée qui combine certains signes sans avoir à s'interroger sur leur sens réel. Mais si le logicien garde l'ambition de caractériser les opérations que recouvrent ces termes, d'en déterminer l'origine, le rôle ou la valeur, que pourra-t-il consulter, sinon la vie psychologique où elles se produisent ? L'argumentation de M. Schiller nous paraît demeurer assez solide sur ce point. Au *psychologisme* si souvent critiqué par les héritiers d'une certaine tradition kantienne nous ne voyons pas d'autre alternative possible que le *formalisme*. Une logique symbolique peut dédaigner l'expérience ; une théorie de la connaissance consciente de son objet ne peut se fonder que sur elle. Pourquoi l'expérience nous enfermerait-elle forcément dans les limites du fait et du subjectif ? c'est dans l'expérience aussi que l'on saisira l'affirmation d'un droit, et la conception d'un universel.

Que l'analyse des causes qui nous font affirmer la vérité d'un jugement ne fournisse pas forcément une définition de cette vérité même, c'est ce qu'il faut bien accorder. Mais la question importante est de savoir si,

(1) Cet argument a été développé surtout par Pratt, *What is Pragmatism ?*

en fait, ces deux problèmes se distinguent : la vérité diffère-t-elle de la vérification ? Alléguer l'opinion commune ne semblera pas décisif, car les pragmatistes répliqueront qu'il s'agit de la bien interpréter. L'expérience même des vérités invérifiables ne suffira sans doute pas à les ébranler, car le malheur veut que ces vérités ne puissent être désignées que sous une forme interrogative. Mais l'argument capable de frapper le pragmatisme au cœur, si celui-ci ne sait parer le coup, est celui qui l'acculerait au solipsisme. Il vaut la peine de nous arrêter sur ce grief.

Exprimons-le sous une forme nouvelle. Le pragmatisme entend définir la vérité, non par la correspondance de l'idée à un objet contemporain bien qu'inaperçu de nous, mais par la vérification, autrement dit par les caractères propres à certaines suites d'événements qui se déroulent tout entiers dans notre expérience. N'est-ce pas la réduire au rang de phénomène purement psychologique, individuel, subjectif ? N'est-ce pas supposer l'individu radicalement incapable de s'élever au-dessus de sa propre vie ?

III

Nous avons déjà eu l'occasion de noter les efforts faits par les pragmatistes pour écarter cette interprétation. M. Schiller par exemple repousse l'accusation de subjectivisme en faisant observer que, pour partir de l'individu, le pragmatiste n'est pas contraint de s'arrêter à lui (1). Bien au contraire, il constate chez celui-ci un besoin d'approbation sociale : chacun désire spontanément que « sa vérité » soit acceptée par tous

(1) *Studies in Humanism*, p. 70.

les autres (1). Une vérité n'a, d'ailleurs, chance de se conserver que si elle entraîne une adhésion assez large (2) ; car la société exerce un contrôle sévère sur les opinions de ses membres. Ainsi s'opère parmi les « valuations » individuelles une sélection laissant subsister seulement les vérités objectives.

Il y a là des remarques intéressantes, mais qui ne suffisent pas pour caractériser l'objectivité du vrai. Que chacun aspire à être soutenu dans ses opinions par l'assentiment de ses semblables, cela n'est point contestable. Que même la notion de vérité implique celle d'un accord idéal entre les individus, c'est une thèse que nous n'hésiterons pas à défendre (4). Mais qu'elle se mesure et se définisse par leur accord actuel, comme paraît le suggérer M. Schiller, c'est une affirmation qui semble bien arbitraire. Lui-même n'a-t-il pas décrit les résistances que mainte société a opposées à la diffusion et à l'expression même de certaines vérités conçues par des individus indépendants ? (5). Il faut, soit un étrange optimisme, soit une singulière indifférence à l'égard de la vérité proprement dite, pour identifier cette dernière à l'ordre des affirmations les plus communément reçues. Mais, dès qu'on écarte cette thèse, on ne sait plus en quoi consiste l'objectivité pour M. Schiller. Sans doute, il accorde parfois place, au moins implicitement, à cette notion d'unanimité virtuelle dont M. Lalande ne s'est pas lassé de relever la présence

(1) *Ib.*, et *Riddles of the Sphinx,* new éd., p. 133.

(2) *Humanism,* p. 58.

(3) *Studies in Humanism,* p. 153.

(4) Nous nous rapprochons, sur ce point de M. Lalande, sans peut-être nous accorder complètement avec lui.

(5) *Ib.*, p. 153. *Humanism,* p. 201, 245-9.

latente dans ses œuvres ainsi que dans celles de James (1). Mais il ne la pousse pas en pleine lumière. Il insiste de préférence sur le caractère changeant de la vérité, de sorte qu'il paraît superposer simplement à l'individualisme une sorte de subjectivisme social, sans nous fixer sur la nature de la réalité qu'atteint l'affirmation vraie.

IV

Nous avons trouvé chez ses deux frères d'armes réponse plus ferme à ce genre de questions. Ils définissent l'un et l'autre expressément la vérité comme une certaine relation saisie dans l'expérience. On se rappelle, en particulier, la transposition que M. Dewey a fait subir sur ce point au problème classique : la vérité se définira, si l'on veut, accord d'une idée avec une réalité, mais à la condition de ne rien entendre d'autre par ces termes que différents moments d'un même flux d'expérience. On se souvient aussi que, tout en ramenant ainsi la vérité à une certaine donnée de l'expérience immédiate, l'école de Chicago entend échapper au solipsisme parce qu'elle repousse avec énergie la conception d'une expérience purement subjective. Cette attitude peut-elle se défendre ?

Cela nous paraît malaisé. Lorsqu'on me recommande de recourir à l'expérience immédiate pour caractériser la vérité, ou d'ailleurs une réalité quelconque, c'est à *mon* expérience seulement que je puis m'adresser. Or, il est bien vrai de dire, en un certain sens, que cette expérience n'est pas purement subjective : elle ne m'apparaît ni comme créée de toutes pièces par mon esprit, ni comme dirigée sur moi-même comme sur son unique

(1) V. en particulier *R. Philosophique,* janvier 1908 et janvier 1911.

objet. Elle n'en demeure pas moins, de l'aveu commun, *mon* expérience. Or, en lui accolant cet adjectif, je veux dire manifestement qu'elle n'est point coextensive à la réalité tout entière. Sans doute, à l'origine de toutes mes conceptions, l'on retrouverait quelques données de cette expérience. Mais les particularités qui me sont données ainsi, je ne les tiens pour des choses que précisément dans la mesure où je leur attribue d'exister en dehors de ma propre expérience. Si je ne me représente nulle réalité qui ne se traduise dans mon expérience immédiate, je ne me représente aussi nulle réalité qui ne la déborde. Croire à l'existence du monde extérieur, par exemple, c'est croire que les objets subsistent quand je ne les perçois pas, c'est donc affirmer qu'ils ne se réduisent pas à l'expérience momentanée que j'en possède.

Observez, d'ailleurs, les conséquences paradoxales auxquelles conduit logiquement la définition immédiatiste de la vérité. D'après cette conception, l'on s'en souvient, l'objet visé par la connaissance, c'est une expérience à venir en voie actuelle de formation. Dès lors, comment comprendre la connaissance des faits passés ou même contemporains ? Sans doute M. Dewey a déclaré admettre l'existence de réalités antérieures à la connaissance et même à l'expérience que nous en prenons (1). Mais, si l'on y regarde de près, on verra qu'une réalité passée n'est présentée par lui que comme une condition, un antécédent ou un point de départ de la connaissance présente : elle n'en est jamais, à proprement parler, l'*objet* (2). Comment pourrait-elle l'être

(1) *The Influence of Darwinism*, p. 240. *Reality as Experience* (*Journal of Ph.*, 10 mai 1906). *Pure Experience and Reality* (*Philosophical Review*, 1907, t. II, p. 421), en partic., p. 419. *The short cut to realism examined* (*J. of Ph.*, 29 sept. 1910).

(2) Cf. *Essays in Experimental Logic*, p. 344. Cf. *Supra*, p. 220.

puisque toute connaissance est conçue comme portant sur une certaine réalité à produire ? Pour la même raison il semble impossible que notre connaissance ait jamais pour objets les états présents de consciences distinctes de la nôtre. Dès lors, comment pouvons-nous affirmer que de tels états existent ? M. Dewey n'a pas, il est vrai, craint d'écrire que nous pouvons avoir l'expérience de choses passées comme conditionnant notre connaissance présente (1) Mais, n'est-ce pas abuser étrangement des mots que de nous attribuer une *expérience* actuelle de l'âge éozoïque ? En tout cas, tant que l'on ramène la vérité à une simple relation unissant différents moments d'un seul et même processus cognitif, il importe peu que l'on mette en un relief paradoxal le caractère non-subjectif de cette dernière expérience ; l'on se retranche logiquement les moyens de poser l'existence de réalités extérieures à celle-ci. Quelle existence laisse-t-on, dès lors, à l'univers du sens commun ?

V

Le pragmatisme radical de Chicago n'échappe verbalement au solipsisme qu'en se refusant à établir entre l'expérience individuelle et la réalité totale une distinction que toute pensée humaine paraît impliquer. L'esprit plus net et plus timide aussi de James évite ce même péril par les curieuses concessions au réalisme que nous avons signalées. Bien qu'il ait lui-même à son heure défendu la notion d'une expérience non individualisée, il admet la conception d'une pluralité de courants d'expérience normalement distincts ; il ne nous interdit point de distinguer entre *mon* expérience et les autres.

(1) V. *Philos. Review.*, 1907, p. 420.

D'autre part, si l'objet de mon idée est toujours une réalité empirique, cette réalité peut très bien, selon lui, échapper à mon expérience présente et même à mon expérience à venir. L'on se rappelle la netteté de cet aveu. Certes, le solipsisme se trouve ainsi écarté. Mais alors, l'assimilation de la vérité avec une relation empirique peut-elle se maintenir sans incohérence ?

Nous ne le croyons pas, du moins si l'on entend cette thèse dans son sens le plus strict. Parmi les types de connaissance analysés par lui, le cas le plus favorable à cette définition empirique est manifestement celui où l'objet de l'idée consiste dans une expérience future du sujet. Pour établir la thèse pragmatiste il faudrait pouvoir y ramener tous les autres : James lui-même a déclaré que pareille réduction était toujours possible « formellement et hypothétiquement » (1). La chose est peut-être un peu plus délicate qu'il n'imagine, une fois que l'on a admis l'idée d'un objet à jamais inaccessible à l'expérience du sujet considéré. Il ne suffit pas, en effet, de faire remarquer que cet objet lui-même est conçu comme tombant dans l'expérience de quelque autre sujet. La question fondamentale est de savoir si une pareille idée et un pareil objet peuvent être joints par une relation de vérité tout empirique. Comment, d'ailleurs, cet objet lui-même est-il connu ? Ici James introduit la notion d'un « critique » qui se donne à la fois l'idée et l'objet, et contemple l'enchaînement d'effets qui part de l'une pour aller dans la direction de l'autre. Mais peut-il vraiment poser ainsi le problème sans faillir à sa propre méthode ? On comprend qu'une Pensée Universelle conçue à la façon de Royce enveloppe en son unité transcendante les consciences individuelles en

(1) *Essays in Radical Empiricism*, p. 54.

apparence séparées. Mais c'est manifestement un simple esprit humain que James fait entrer en scène sous les traits du critique. Comment donc cet individu pourra-t-il posséder l'idée, l'objet et leur lien dans le cas où le privilège d'atteindre l'un des deux termes est refusé au sujet connaissant ? Admettons que ce personnage connaisse par une expérience directe l'objet qui échappe à ce sujet. C'est alors de l'idée qu'il n'aura pas, à strictement parler, une semblable expérience : il se représentera simplement d'une façon abstraite ce dynamisme naissant d'une conscience étrangère. L'expérience de l'idée et l'expérience de l'objet appartenant à deux consciences distinctes, le lien de ces deux termes ne pourra être saisi dans aucune expérience humaine. Supposons par exemple que je me fasse une idée du sentiment éprouvé par une autre personne. Il m'est impossible d'atteindre ce sentiment lui-même ; et elle, qui l'éprouve, ne peut saisir directement mon idée. Nous rencontrons ici un fait, que James, à l'occasion, a lui-même parfaitement reconnu et décrit : le hiatus qui sépare l'expérience d'un individu de toute expérience d'un autre individu. Par quel singulier oubli lui-même ne tient-il plus compte de ce fait quand il formule sa théorie de la vérité ? S'il l'avait gardé présent à l'esprit, il n'aurait pu, ce nous semble, échapper à la conclusion suivante ; *dans la mesure où l'objet de l'idée échappe à l'expérience future du sujet, la vérité elle-même, relation de l'idée à l'objet, ne peut être entièrement donnée dans aucune expérience.*

VI

Ainsi, il n'y a pas moyen de réduire la vérité à la vérification actuelle. De la controverse pragmatiste semble sortir intacte la vieille notion d'un accord de

l'idée avec la réalité, antérieur à nos vérifications et indépendant d'elles. Mais, en adoptant cette notion n'allons-nous pas nous heurter à des difficultés non moins graves ? Comment l'accord en question pourra-t-il être connu ? cette relation transcendante à notre expérience, comment pourrons-nous jamais l'atteindre? et qui même nous donne le droit d'en parler ? Pour échapper au subjectivisme, notre vaisseau ne va-t-il pas se briser sur l'écueil agnostique ?

Accident sans doute fatal, si nous étions, comme on le suppose d'ordinaire, confirmés dans le dilemne que voici : ou la vérité se réduit complètement à la vérification actuelle, ou elle se distingue radicalement de toute vérification. Mais, en réalité, nous croyons qu'entre ces deux termes s'ouvre un passage de salut.

Chose remarquable, il semble que James lui-même se soit, par moments, approché de cette voie. Conduit par sa bonne foi coutumière, et son désir de sympathiser avec la pensée de ceux qu'il combat, il s'est efforcé de donner un sens pragmatique à la notion réaliste d'une vérité antérieure aux conséquences de l'idée, et est arrivé à la conclusion suivante : cette relation de correspondance dont on fait tant état, elle se distingue en effet, si l'on veut, de la vérification actuelle, des conséquences effectives de l'idée ; mais elle se ramène à ses conséquences possibles, à sa *vérifiabilité* (1). Or, la notion qu'il introduit ainsi comme par hasard se trouve posséder une portée réelle qu'il n'a pas lui-même suffisamment mise en relief. Ne permet-elle point, précisément, de lever la difficulté signalée tout à l'heure, à condition seulement d'être un peu élargie ? A propos d'un objet qui ne tombera point dans l'expé-

(1) *Meaning of Truth*, p. 166-7, 170-4, 218. *Pragmatism*, p. 220, etc.

rience d'un sujet considéré, il ne saurait exister pour ce sujet de vérification actuelle ni même, à strictement parler, de vérification *possible*. Mais il peut concevoir une vérification qui aurait lieu *si* certaines conditions étaient changées, si sa vie était prolongée, par exemple, ou encore s'il lui était donné de pénétrer par une intuition directe dans une conscience étrangère. Vérification simplement imaginée sans doute, suffisante cependant pour caractériser la vérité d'une affirmation : car, ainsi que James lui-même l'a déclaré dans un passage curieux et communément négligé, c'est la signification *idéale* de la vérité qu'il s'agit de définir (1). Autrement dit, il suffit d'indiquer le genre de vérification qui constituerait à nos yeux la vérité de l'idée, que cette vérification, d'ailleurs, puisse ou non se réaliser.

Ainsi, la véritable solution du problème pourrait bien être de définir la vérité en termes de vérification éventuelle, à condition d'entendre par ce dernier mot l'imaginable autant que le réalisable : qui nous empêche dès lors, en effet, de faire entrer en ligne de compte les vérifications accessibles à d'autres consciences, et même celles qui auraient pu avoir lieu dans le passé ? (2). Reste à savoir si une pareille définition de la vérité demeure encore pragmatique. Je veux dire : peut-on maintenir qu'elle ramène la vérité à une simple relation empirique ? James l'a pensé, sans aucun doute, et il a appuyé son opinion sur ce simple argument : la vérifiabilité tient toute sa réalité de la vérification, la première est à la seconde dans le rapport du possible à l'actuel, de l'abstrait au concret, par conséquent du pauvre au riche, du vide au plein. Par quelle perversité éléverions-nous le dessin au-dessus de la peinture, pré-

(1) *Meaning of Truth*, p. 183. Cf. aussi p. 264.

(2) Cf. les déclarations de James même : *ib.*, p. 293-4.

férerions-nous le squelette à l'organisme vivant ? (1)

Etrange simplification du problème ! Le monde extérieur ne m'est directement connu que par mes sensations actuelles. Dirai-je pourtant qu'il s'y ramène ? ou n'accorderai-je pas plutôt à cette « possibilité permanente » autant et plus de réalité qu'à cette présence fugitive ? De même, il est clair que d'une vérité quelconque nous ne saisissons rien de positif que nos vérifications actuelles. Cependant, dans l'immense majorité des cas, cette vérité, telle que nous la concevons, déborde ces vérifications. Ces deux notions ne coïncideraient strictement que pour un jugement portant sur un détail particulier de mon expérience future : si je prédis que demain je serai malade, le fait qui confirmera ma prévision en constituera la vérité même. Mais quelle intelligence humaine voudrait restreindre son activité à cette misérable catégorie de jugements ? Je m'évade déjà hors d'une pareille sphère si je prononce, par exemple, qu'il pleuvra ce soir. Sans doute ma propre perception de l'eau qui tombe établira pour moi sans conteste la vérité de ma prédiction. Cependant cette humble vérité dépasse déjà dans mon esprit mon expérience individuelle : car j'ai prétendu annoncer un fait observable par d'autres hommes, et moi-même je ne saisirai jamais directement ces observations contemporaines de la mienne. Ainsi, même la vérité d'un jugement qui porte sur un fait « particulier » implique un élément de généralité qui manque à la simple vérification qu'un individu en peut faire. Mais, en outre, des affirmations de ce genre se rattachent toujours à la conception da certaines lois : si j'ai déclaré qu'il pleuvrait ce soir, c'est que je crois connaître les signes d'une

(1) *Ib.*, p. 202-206; cf. p. 142-155.

pluie prochaine. Autrement dit, nous n'atteignons l'avenir que par le moyen de l'universel : « Le vent d'ouest amène la pluie », ou encore : « l'eau bout à 100 degrés », « la tuberculose est dûe aux bacilles de Koch », voilà des exemples du type normal des affirmations humaines. Manifestement, de pareils jugements portent sur certains détails de notre expérience. Mais comment soutenir que la vérité de ces jugements se ramène à leur vérification empirique ? Admettons même que l'on puisse négliger le caractère individuel de toute expérience, et joindre en un même groupe les vérifications effectuées par les divers savants. Ces vérifications ne sont jamais autre chose que des faits passés, en nombre restreint. Or, quand j'affirme la vérité d'un jugement de ce genre, j'entends qu'il pourrait être vérifié dans tous les temps par un nombre illimité d'observateurs. Mon esprit bondit donc ici bien au-delà de mon expérience. Peu importe qu'il conçoive la vérifiabilité sur le type de la vérification actuelle : celle-là n'en a pas moins sur celle-ci la supériorité d'être indéfinie, le privilège d'impliquer l'universel.

VII

Comment les pragmatistes ont-ils pu négliger un caractère d'une pareille importance ? D'abord, par suite de leur méfiance excessive à l'égard des abstractions. Il est certain que l'abstrait est inférieur au concret en richesse ; il ne l'emporte pas moins sur lui par l'étendue. Nul de ces deux caractères ne doit être méconnu au profit de l'autre. Sans doute, l'abstrait est toujours conçu par nous à la suite du concret, imaginé plus ou moins vaguement sur son modèle. S'ensuit-il que l'objet d'une abstraction possède une réalité subordonnée à ceux des objets particuliers que nous connais-

sons d'expérience directe ? On ne pourrait tirer cette conclusion qu'à condition de confondre *l'ordo cognoscendi* et *l'ordo essendi*. Pareille confusion se découvre, en effet, dans bon nombre des arguments qu'ont employés les pragmatistes. M. Schiller dira, par exemple : « la vérifiabilité n'existe pas à part de la vérification actuelle dont elle est une inférence après coup » (1). Or, tout ce que l'on peut affirmer en réalité, c'est que la vérifiabilité ne nous est *connue* que par l'intermédiaire de la vérification. Conclure que celle-là n'existe que par celle-ci, c'est introduire un postulat qui conduirait logiquement à faire dépendre l'existence du monde extérieur de nos sensations éphémères. Nous croyons invinciblement que cette existence précède ces sensations, et nulle croyance n'est mieux justifiée. Pourquoi la vérité ne serait-elle pas, de même, antérieure à la connaissance que nous en prenons ?

Mais, pourrait répliquer le pragmatiste, la vérité n'est-elle pas précisément relative à l'ordre de la connaissance ? Une équivoque risque encore ici de se glisser. Que la vérité se définisse en termes de connaissance éventuelle, nous l'avons nous-même accordé. Est-ce à dire qu'elle s'épuise en une relation donnée tout entière à l'intérieur de ma propre expérience cognitive ? La question reste ouverte. Si le pragmatisme la clôt par une réponse assez brutalement affirmative, c'est peut-être qu'il se laisse conduire ici par une tendance héritée du vieil empirisme, et, au fond, très peu conforme au plus pur de sa propre inspiration. A Dieu ne plaise, que nous lui reprochions son respect de l'expérience ! Qu'il nous renvoie à cette école lorsqu'il s'agit de caractériser une notion philosophique quelle qu'elle soit,

(1) *Journal of Ph.*, t. IV, p. 493 n.

y compris celles de vérité et de réalité, nous avons déjà applaudi à pareille méthode. Mais l'on se rappelle en quel large sens il convient de l'interpréter : l'expérience pour un pragmatiste, c'est tout ce que nous pouvons saisir directement. Dès lors, qui nous oblige à concevoir la vérité comme une relation *donnée tout entière* dans notre expérience actuelle ? La méthode ne nous y contraindrait que si l'expérience contenait seulement du donné au sens étroit de ce mot, autrement dit, du réalisé, des sensations et des souvenirs, de simples dépôts du passé ou de l'extérieur. Est-ce donc aux pragmatistes qu'il faudra rappeler tout ce qu'elle enferme d'actif, et, par conséquent, de hardi, d'anticipé, de conquérant ? Ce caractère qu'eux-mêmes ont mis en un si fort relief, l'on dirait vraiment qu'ils l'oublient, au terme de leurs analyses. Ils ont très bien montré, à l'origine de toutes nos connaissances, l'activité inventive d'un esprit individuel. Mais le résultat auquel cette activité aboutit, ne le conçoivent-ils pas encore trop comme immobile ? Ramener la vérité à une relation donnée, n'est-ce pas postuler qu'elle a le regard tourné vers le passé seulement ? Or, en est-il bien ainsi ? Ou la vérité n'aurait-elle pas toujours un sens en partie prospectif ? En d'autres termes, les pragmatistes semblent avoir accentué d'une manière un peu factice la différence qui existe entre l'état initial de la connaissance et son état final, entre la vérité *claim* et la vérité *validity*. En fait, la vérité ne demeure-t-elle pas toujours en quelque mesure, un *claim ?* ou, pour parler avec plus de précision, la validité qui vient à une affirmation de ses conséquences effectives dans notre passé ne demeure-t-elle pas toujours fort au-dessous de la valeur idéale que nous lui attribuons ? Contre la prétention de réduire la vérité à une relation empirique, c'est l'expérience même que nous invoquons ici ; et dans cette ex-

périence nous nous contentons de souligner une fois de plus un aspect signalé par les pragmatistes eux-mêmes, cette faculté de foi grâce à laquelle l'esprit s'élance bien au-delà de son expérience passée. Ce précieux don d'initiative que l'empirisme avait si lourdement méconnu, les pragmatistes, par moments, en amoindrissent eux-mêmes l'étendue. Poser la vérité d'une idée, même vérifiée, c'est toujours dépasser cette vérification : car c'est, par une hypothèse toujours hardie, attribuer à une expérience limitée une valeur universelle.

Délivrons donc le pragmatisme des préjugés que nous venons de signaler, coupons les liens qui le rattachent encore, à son insu, au vieil empirisme nominaliste, idéaliste et statique, et nous obtiendrons une notion de la vérité qui n'impliquera pas plus le paradoxe solipsiste que le mystère d'un certain réalisme. Nous le définirons comme une possibilité et d'ordinaire comme une possibilité indéfinie de vérification. Par là, nous reconnaîtrons franchement que la vérité se distingue de la vérification actuelle et qu'elle ne s'en distingue pas simplement par des caractères négatifs ou vagues ; nous accepterons, avec le sens commun, d'établir une différence entre ce qui établit une vérité et ce qui la constitue. Nous pourrons maintenir la vieille définition de la vérité, « accord avec la réalité ». Mais l'accord en question ne désigne pour nous rien de mystérieux ni d'indéfinissable, il s'analyse intégralement en termes de vérification éventuelle.

VII

Quelles seront les conséquences métaphysiques d'un pragmatisme ainsi modifié ? Il nous apporte, en somme, une définition de la vérité qui permet de conce-

voir toute chose en termes d'expérience soit actuelle soit possible. Or, ce qui paraît le plus directement éliminé par là, c'est la thèse suivant laquelle l'analyse de la connaissance nous autoriserait à poser l'existence d'une réalité tout à fait différente de celle que nous livre l'expérience. Le pragmatisme nous fournit le plus sûr moyen d'écarter la conception d'un Inconnaissable ainsi que celle d'un Absolu qui engloberait mystérieusement tous les objets dans son existence intemporelle. Sans doute dans notre idée même de la vérité se trouve impliquée la croyance à certains caractères universels et permanents de l'expérience humaine. Mais la sorte d'unité que nous postulons ainsi est une unité partielle et relative, dont l'affirmation ne nous oblige nullement à fermer les yeux sur ce que l'expérience offre aussi d'irréductible diversité. La nature de la connaissance humaine ne présuppose point l'existence d'une sorte d'Unité transcendante. Le Monisme et spécialement le Monisme idéaliste ne peut plus appeler à son aide d'argument épistémologique. Voilà ce que l'analyse pragmatiste paraît avoir démontré ; et par là on peut dire qu'elle a effectivement justifié l'empirisme radical.

Mais ce résultat n'est atteint qu'à la condition d'interpréter cette dernière doctrine dans le sens d'un certain réalisme. Nous ne croyons pas, en effet, en dépit de M. Schiller, et peut-être de M. Dewey, que le pragmatisme nous fournisse un moyen d'échapper à l'alternative traditionnelle de l'idéalisme et du réalisme. Car, tôt ou tard, l'on est amené à poser la question de savoir si l'objet connu existe en dehors de la connaissance, et le pragmatisme ne peut développer ses conséquences métaphysiques sans opter pour l'une ou pour l'autre des deux solutions opposées. En fait, nous avons vu M. Schiller incliner manifestement vers l'interprétation idéaliste : jamais il n'accorde franchement place à une

réalité indépendante de la connaissance humaine (1). M. Dewey, par contre, malgré sa définition empirique de la vérité, admet l'existence d'objets antérieurs à notre connaissance et s'est proclamé lui-même plus d'une fois réaliste (2). Mais le « réalisme naïf » qu'il adopte est fort singulier : s'il distingue les choses de nos pensées, c'est pour les identifier avec nos expériences, et il semble raisonner très souvent comme si les caractères saisis dans celles-ci n'existaient pas antérieurement à notre perception ; de sorte que son réalisme n'est peut-être, comme on l'a soutenu, qu'un idéalisme déguisé (3).

Quoi qu'il en soit, rien ne légitime l'interprétation idéaliste dans l'analyse pragmatiste de la connaissance. Si cette analyse nous permet de définir toute réalité en termes d'expérience possible, elle ne nous autorise nullement à faire dépendre l'existence même de l'univers de quelque expérience actuelle. La confusion commise entre ces deux thèses par un Berkeley reparaît trop souvent chez nos auteurs. Cependant, de toutes les formes de l'idéalisme, la forme pragmatiste nous semblerait la plus insoutenable. Plus on insiste sur le caractère individuel, actif et passionné du sujet connaissant — sans parler même de sa nature biologique — moins on rend défendable l'idée que l'existence ou la nature des objets dépende de la connaissance. L'on pourrait même soutenir que le principal service rendu par le pragmatisme à la métaphysique consiste à avoir involontairement réfuté l'idéalisme en le combinant avec une psychologie exacte

(1) Cf. *supra*, p. 200.

(2) V., p. ex., *The realism of pragmatism*, ap. *J. of Ph.*, t. II, p. 324-7.

(3) Cf. Macintosh. *The problem of Knowledge*, p. 117-118, 224-226.

de l'intelligence qui en fait ressortir l'absurdité (1). C'est du moins la leçon qui nous paraît se dégager de certains paradoxes défendus par M. Schiller et même par l'école instrumentaliste. Mais rien n'obligeait le pragmatisme à s'engager dans cette direction-là. Peirce n'était point inconséquent en conservant dans sa doctrine la notion de réalité indépendante, ni James mal inspiré en accentuant le caractère réaliste de la sienne. En fait, le pragmatisme a certainement contribué au renouveau récent du réalisme. Sans entrer dans le détail des controverses soulevées de nos jours à ce sujet, disons que ce qui compléterait le mieux l'épistémologie pragmatiste d'après nous, ce serait une conception voisine de ce néo-réalisme auquel un disciple indépendant de James a été très naturellement conduit : tout en maintenant que l'expérience nous fait toucher la réalité, l'on peut admettre que la réalité est susceptible d'exister en dehors de notre expérience et reconnaître ainsi « l'indépendance de l'immanent » (2).

Que restera-t-il, maintenant, de la thèse pragmatiste sur la connaissance-transformation et sur le caractère plastique de la réalité ? Elle ne perd pas toute valeur. En effet, l'analyse pragmatiste a solidement établi le caractère actif de la connaissance, en ce double sens que son progrès dépend de la direction et de l'énergie de nos efforts et qu'elle implique, sous ses formes les plus complètes, une expérimentation, donc une modification obtenue des choses par notre vouloir. Or, puisque l'expérience cognitive est une partie de la réalité, cette effi-

(1) Cf. dans un sens analogue, les intéressants articles de W. P. Montague : *May a Realist be a Pragmatist?* (*J. of Ph.*, 1909).

(2) R. B. Perry, *Present Philosophical Tendencies*, p. 308-313.

cacité de notre action qu'elle implique doit être une efficacité réelle, et toute métaphysique de l'immuable est par là condamnée. Seulement l'erreur se glisse soit quand on identifie les deux sortes de transformations signalées, quand on se refuse à distinguer les modifications de notre pensée et celles que nous faisons subir aux objets, — on retombe alors dans la confusion idéaliste, — soit quand on prétend éliminer radicalement la notion de réalité indépendante. Sans doute la réalité n'est pas absolument indépendante de nous, puisque nous pouvons agir sur elle. Mais elle est relativement indépendante de nous, puisque nous ne pouvons pas la métamorphoser à notre gré. Et l'on peut dire que notre connaissance vise précisément à profiter de cette dépendance partielle pour caractériser cette partielle indépendance.

Ici encore, dépouillée de ses paradoxes éclatants, la thèse pragmatiste offre une apparence modeste. Ici encore nous croyons qu'elle garde néanmoins un réel intérêt. L'idée que la connaissance nous ouvre un monde transcendant à notre expérience immédiate et inaccessible à notre action n'est pas exclusivement propre aux Anglo-Hégéliens. L'on en trouverait des traces jusque chez certains défenseurs de l'esprit positif (1). L'idée que la science établit ou exige l'existence d'un déterminisme absolu reste même assez répandue. C'est ce préjugé que MM. Le Roy et Wilbois ont combattu chez nous quand ils ont essayé d'établir que la science implique au contraire l'existence de la liberté. Les conclusions du pragmatisme anglo-saxon sont proches des leurs sur ce point, à cela près qu'elles mettent l'ac-

(1) Ainsi Durkheim semble croire que la science nous révèle des « objets » tout différents des apparences sensibles (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 597).

cent davantage sur l'aspect extérieur de notre pouvoir. De toute façon, la thèse ainsi défendue est encore assez contestée pour ne point manquer d'intérêt. Il n'était pas inutile qu'une théorie de la connaissance, élaborée par des penseurs de tendances variées, vînt établir la légitimité d'un réalisme empirique laissant place à l'efficacité de l'action humaine.

TABLE DES MATIÈRES

IIe PARTIE. — **Développement du pragmatisme**

du problème. Solution : *workings* satisfaisants conduisant vers une réalité.

IV. Conséquences : *a*) Thèse de James sur la valeur de la connaissance conceptuelle. Son vrai sens.

b) Portée métaphysique : rapport du pragmatisme avec le pluralisme et avec l'empirisme radical.

Vu :
Le 3 Novembre 1921.
Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,
F. BRUNOT.

Vu et permis d'imprimer :
Le Recteur de l'Académie de Paris,
P. APPELL.